GEWAHRSEIN UND ZEITIGUNG

Analyse des präreflexiven Bewusstseins
als Beitrag
zu einer Elementarlehre des gesunden und kranken Erlebens

Boris Wandruszka, Stuttgart, April 2008

Inhaltsverzeichnis

A. Grundtatsachen und Grundverhältnisse

1. Einleitung: die Urtatsache des Erlebens und ihre Bedeutung für alle Therapeutik

Auch wenn uns die lauten und grellen Ereignisse am stärksten beeindrucken, so verbergen sich die größten Geheimnisse des Lebens oft in den unscheinbarsten Gegebenheiten. Solch eine unscheinbare Wirklichkeit ist *das Erleben* - jene Unmittelbarkeit, in der wir uns so selbstverständlich wie ein Fisch im Wasser bewegen und die uns meist nicht zu Bewusstsein kommt. Das Erleben überhaupt zu bemerken, ist schon wegen seiner Schlichtheit ein Problem, erst recht, wenn wir es begrifflich zu fassen versuchen. Und dennoch ist es da und bildet für alles - das Nahe und Ferne, Sichtbare und Verdeckte, das Problematische und Zweifelhafte, das Fragen und Forschen - den unabdingbaren Vordergrund. Durchsichtig wie die unsichtbare Luft gibt es allen Dingen und Geschehnissen den Raum frei, den diese brauchen, um sich zeigen zu können – und verbirgt sich doch, um es paradox zu sagen, in seiner reinen Unverborgenheit.

Was hier Erleben genannt wird, meint nicht nur „Leben" im Sinne organismischen Funktionierens, sondern Er-Leben, meint ein *selbsttätiges Sein-aus-sich, Sein-auf-etwas-hin und Sein-auf-sich-zurück*. Im letztgenannten Falle konstituiert sich im Erleben sogar ein unmittelbares Sich-Inne-Sein, das, wenn explizit nach sich selber fragend, ein *In-Sich-Hinein-Sein* wird, durch das der zuvor dämmrige Erlebensraum zunehmend, wenn auch nie total aufklart.

Nicht nur, weil das Erleben so schlicht da ist, sondern auch deswegen, weil wir uns von Anbeginn unserer Existenz in der Weise des „Inne-Seins" und „Seins-aus-sich" vorfinden, ist dieses „offene Geheimnis" der selten vom Menschen hinterfragte, weil fraglos immer schon gegebene, gegenständlich unsichtbare und dennoch so tief lebendige Licht- und Lebensraum, in dem alles wie in einem offenen, durchsichtigen Medium erscheint: so das Rot dieser Rosenblüte auf dem Tisch, die darüber gefühlte Freude und das Lächeln eines Anderen, den ich auf diese Naturschönheit hinweise; und so die durch ein Trauma erstarrten und in einer Psychotherapie wieder leibseelisch spürbar gewordenen Gefühle, etwa des Schmerzes, der Trauer, der Enttäuschung und daraus entspringend der Hoffnung. Nicht nur in solchen Formen des Erlebens, nein, in allem Erleben ereignet sich aber das, was hier als das *unmittelbare Gewahrsein* bezeichnet ist, und das eine gewisse, endlich begrenzte Zeit dauert.[1]

Diese Zeit ist aber nicht eine Art vorgegebene leere Röhre,[2] in die das Geschehen des Gewahrseins hineinfließt, vielmehr wird im Fall des Erlebens *die Zeit erst durch das konkrete*

---

[1] Entsprechend moderner neurophysiologischer Forschungen dauert ein Augenblick mindestens 200-250 msec (*Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 504). Hierbei handelt es sich um jene Zeitdauer, die mindestens erreicht werden muss, damit ein Geschehen bewusst erlebt wird. Diese Zeitdauer ist von der „psychischen Präsenzzeit" (*Geyser* 1922, S. 11), wenn ich recht sehe, zu unterscheiden, die jenen Zeitumfang bezeichnet, der (noch) als Gegenwart erlebt wird und der etwa 2 sec dauert. Im letzteren Fall kann ein Geschehen als gegenwärtig erlebt werden bzw. als gegenwärtig gehalten werden, obwohl es real schon vergangen ist. Jenseits der 2 sec beginnt dann die Vergangenheit, mit der Folge, dass wir die uns entsprechend weit zurückliegenden Ereignisse durch aktive bzw. „thematische" Erinnerung vergegenwärtigen und gleichsam „zurückholen" müssen. Die „psychische Präsenzzeit" dürfte auch mit jener Zeitdauer identisch sein, die *Husserl* (1966, S. 30 ff.) „Retention" bzw. unmittelbares, unthematisches Noch-Bewussthaben nennt. Darauf gehe ich später bei der Besprechung der Rolle des Gehirns für das Erleben genauer ein.

[2] So meint bekanntlich *Kant* (1878, S. 354 ff.) in seiner „Kritik der reinen Vernunft", dass eine leere Zeit möglich sei und in unendlicher Weise allem veränderlichen Weltsein vorausgehe. Das ist erweislich widerlegbar (vgl. *Brandenstein* 1966, S. 37-63, S. 406-427) und wurde schon von Leibniz in Frage gestellt. In Kürze soviel: Alles Werden impliziert etwas, das wird, ein Seiendes oder Wirkliches, das entsteht, besteht, sich wandelt, vergeht. Nichts kann nicht werden. Alle Zeit ist aber nun nichts anderes als jene spezifische Gestaltungsseite einer werdenden Wirklichkeit, die den potentialen oder aktualen Wechsel, Wandel, also die aktuale oder potentiale Dauergestaltung der Sukzession bestimmt. In Anlehnung an die Pythagoreer, die hier tief blickten, können wir auch sagen: Die Zeitgestaltung der wandlungsfähigen, veränderbaren oder aktual wechselnden Wirklichkeit ist die „Zahl", d.h. genauer die quantitativ-gestaltliche, daher auch mess- und zählbare Reihengestaltung der wechselnden Wirklichkeit. Damit erweist sich aber phänomenologisch-analytisch die Unmöglichkeit einer leeren Zeit, da ja in einer leeren Zeit nichts beginnen, anfangen, dauern, wechseln, sich wandeln, vergehen kann.

Gewahrsein gestiftet, konstituiert und ausgestaltet, eben z.B. als das gewahrende Erleben genau dieses Rosenduftes jetzt und hier. So ist das Erleben immer, solange wir überhaupt „sind", da und trägt alles Übrige, das leibhafte Empfinden, das Sehen, Hören, Schmecken, Tasten, Riechen, aber auch das Wollen und Denken, das Erinnern und Ahnen, das Reden und Schweigen, ja die gesamte Raum-, Zeit- und Kausalerfahrung des Weltgeschehens. So geht das Erleben allem Tun und Lassen phänomenologisch und transzendentallogisch voraus.

Wenn dem so ist, dann mag es sich lohnen, über das Erleben selbst und seine Komponenten und Ausgestaltungen nachzudenken, und d.h. im Sinne *Husserls* „von der Sache selbst her"[3] und nicht von außen nach seiner Seinsweise, seiner immanenten Struktur und Dynamik, ja nach seinen Sinndimensionen, Störungen und Beschädigungen zu fragen.

Im Zeitalter, in dem wir heute stehen und das durch einen fast durchgängigen Naturalismus in den Wissenschaften und der Philosophie bestimmt ist,[4] werden die „seelisch-geistigen Tatsachen" selten von ihnen selbst, sondern zumeist von außen, von ihren physiologischen, neurobiologischen, evolutionsbiologischen, physikalisch-chemischen und soziologischen Bedingungen her befragt, was gewiss notwendig und berechtigt, aber ebenso gewiss unzureichend ist. Denn es mögen gewisse Erlebens- und Bewusstseinsprozesse noch so sehr mit gewissen Gehirnvorgängen korrelieren, diesen selbst sind jene und ihr inneres Wesen nicht unmittelbar anzusehen und darum auf solch einem Wege in ihrem Wesensbestand nicht aufklärbar.

Aber, so wird ein Kritiker sogleich einwenden, warum stellen wir überhaupt diese Frage nach dem Erleben? Ist das denn nötig? Die Antwort wird von jener Not selbst gegeben, die immer dann und dort aufkommt, wann und wo diese fragloseste Daseinsbasis des Menschen erschüttert wird. Schwankt sie oder droht gar zu zerbrechen, „meldet" sich das Bewusstsein, dessen Natur ja darin besteht, Nichtbewusstes, Dunkles, Unklares, Verworrenes aus eigener Kraft aufzuhellen und zu verstehen. Und da alle Not mit Trübung, alles Leiden mit Dunkelheit einhergeht, und da Erleben und Bewusstsein nichts so schlecht ertragen wie Trübung, Dunkelheit und Leid, antworten sie mit einer Steigerung der Wachheit, Aufmerksamkeit und Denk- und Entscheidungsbereitschaft, um diese Not zu meistern.

Dieser Fall kann schon beim morgendlichen Erwachen eintreten, wenn wir uns fragen, wo wir sind und was da, z.B. in einem rätselhaften Traum, mit uns vorgegangen ist, erst recht aber, wenn das Erleben durch eine psychische Störung beeinträchtigt oder ein ganzes Zeitalter, das an sich zweifelt, ja verzweifelt, durch unbestimmte oder bestimmte Ängste aus seiner Selbstverständlichkeit herausgerissen wird. Hier wird bedrängend spürbar, dass unser eigenstes Leben - eben unser Selbstsein als er-lebende Wesen - auf dem Spiel steht.

Genau an diesem Punkt setzt auch der „body-and-experiencing-turn" (Leib-Erlebnis-Wende) der neusten Reformbewegungen innerhalb der Psychotherapie an, die immer mehr das diagnostisch und therapeutisch hochbedeutsame Potential des *unmittelbar erlebten und gewahrten* Wechselwirkens zwischen Patient und Therapeut erkennen. So sagen *Geißler und Heisterkamp* (2007, S. V) im Vorwort ihres neuen Lehrbuchs der Körperpsychotherapie:

> „Die zunehmende Beachtung des Handelns, die Umdeutung des Agierens, die Beschäftigung mit Gegenwartsmomenten und mit atmosphärischen Bedingungen der Behandlung sowie die zunehmende Beachtung relationaler bzw. intersubjektiver Auffassungen der Patient-Therapeut-Beziehung heben immer klarer ein aktuelles Problem hervor, nämlich die unmittelbaren Wirkungszusammenhänge zwischen Patient und Therapeut tiefenpsychologisch zu erfassen."

---

[3] *Husserl* in „Die Philosophie als strenge Wissenschaft" (1910/1, erster Band der Zeitschrift „Logos", S. 340): „Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb der Forschung ausgehen."

[4] *Husserl* (1995) hat dies schon 1935 in seinem Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" klar durchschaut und mit seiner Naturalismuskritik auf den Punkt gebracht. Trotzdem versucht die Wissenschaft auch heute wieder, das Bewusstseinsproblem rein naturwissenschaftlich zu lösen und fällt damit hinter die Kritik Husserls und anderer zurück. So sagt z.B. *Eric Kandel* (2007, S. 404): „Das Bewusstsein zu verstehen, ist die bei weitem anspruchsvollste Aufgabe, die sich der Naturwissenschaft heute stellt."

In der Tat bliebe alle Therapeutik wirkungs-, ja im Innersten existentiell sinnlos, wenn die Einsichten, die in ihr gewonnen werden, nicht in unmittelbares Erleben einmündeten und die Person bis in ihren emotionalen Grund berührten. Gedanken allein vermögen wenig, im Bund aber mit unmittelbar erlebten und konstruktiv gelenkten Gefühlen, Affekten und Stimmungen können sie tief greifend wirken und den Menschen, zumal den seiner selbst entfremdeten Menschen wieder „zu sich" bringen.

Wenn heute also das Erleben und sein Gewahren im negativen wie im positiven Wortsinne auf dem Spiel steht, was dann, so fragt sich, steht da eigentlich auf dem Spiel? Was ist das, was wir Erleben, dann auch Gewahrsein, Spüren, Innesein, Bewusstsein und Denken im weitesten Sinne nennen? Diesen Fragen soll in diesem Aufsatz nachgegangen werden.

2. Die negative Evidenz

„Negatio est determinatio.",

sagt *Spinoza* (1914, S. 209 f.), der mit diesem Ausspruch hervorheben will, dass sich das Meiste deutlicher durch Vergleich und Abgrenzung bestimmen lässt. Am Sachverhalt des Erlebens wollen wir diese Methode erproben, und d.h., wir verneinen das Erleben versuchsweise, um mittels dieses methodischen Zweifels zu erfahren, was es mit dem in Frage stehenden Sachverhalt auf sich hat. Was also geschieht, wenn wir das Erleben verneinen? Nun, zum einen zeigt sich, dass wir das, was wir verneinen, geradewegs durch diese Verneinung setzen, ja setzen müssen. Denn die Verneinung ist selbst ein Erleben, ein bestimmtes Erleben. So folgt, dass die Negation des Erlebens unmöglich ist, oder anders: Wir können seinem Bannkreis nie entkommen; es ist uns gewissermaßen immer schon voraus, eine *unmittelbare Seinsgegebenheit, eine unmittelbar auferlegte Seinsvoraussetzung*. Das aber bedeutet, dass uns das Erleben in keiner Weise verfügbar ist, so wie uns z.B. unsere Gedanken und Erinnerungen, wenigstens partiell, verfügbar sind. Wir sind ins Erlebendsein „geworfen" (*Heidegger* 1979, S. 175 ff.) oder hineingestellt, ohne dass wir dabei hätten mitwirken können. Wir machen nicht unser Sein (als Erleben- und Innesein), jedenfalls nicht in seinen ersten und grundlegenden Anfängen (wie *Sartre* meint)[5], sondern erwachen zu ihm und können es nur entgegennehmen, da selbst die Ablehnung und Verwerfung unseres Seins seine Annahme beinhaltet. Diese unverfügbare Grundgegebenheit unseres Seins ist es, was der Begriff der *Kreatürlichkeit* im Kern meint: Wir sind auch als erlebende Wesen geschaffen, „gemacht", erzeugt, gesetzt.

Zum anderen zeigt sich, dass sich dieses Sein des Erlebendseins durch eine grundsätzliche, *zeitlich-sukzessiv nie aufbaubare Zuständlichkeit* auszeichnet: Sogleich mit unserer Existenz gegeben, trägt uns diese Zuständlichkeit in jedem und durch jeden Augenblick hindurch, gleichgültig ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, ob wir dies oder das tun, gleichgültig welche zeitlichen Wechsel im Einzelnen stattfinden. In keinem Fall gibt es ein Kommen und Gehen dieses im Kern zuständlichen Erlebens, so wie Gedanken, Gefühle, Entscheidungen usw. kommen und gehen. Das Erleben ist in dieser Hinsicht kein Akt, sondern ein allerdings irgendwie *aktiver, eben lebendiger Zustand*, der sich durch den gesamten Wechsel des Lebens hindurch erhält, selbst, wie wir noch sehen werden, durch jene Wechsel hindurch, die, wie der Tiefschlaf oder die Ohnmacht, durch einen vollständigen Abbruch des Erlebens bestimmt sind.

---

[5] *Sartre* sagt in „Ist der Existentialismus ein Humanismus?": „L`homme est ce qu`il se fait" (Der Mensch ist, wozu er sich macht." (1973, S. 16, S. 21-22). Sartre will damit sagen, dass der Mensch sich selbst sein „Wesen", d.h. sein Sosein, seine Bestimmtheit („Essenz"), gibt. Das ist gewiss nicht falsch, aber die Grundstruktur, die die Freiheit des Menschen ermöglicht, gibt sich der Mensch erweisbar nicht, vielmehr empfängt er sie und kann sie bestenfalls aufhellen und weiter entfalten. So sieht es auch Heidegger in der Denkperiode nach „Sein und Zeit" und spricht vom Menschen als dem „Hüter des Seins", der das Sein „entbirgt", „lichtet", aber nicht macht oder entwirft.

An diesem Punkt angelangt, halten wir fest: Das Erleben ist, was auch immer es des Näheren sei, eine unverfügbar auferlegte *Ur- und damit Grundgegebenheit*, die ursprünglich auftaucht, auf Anderes nicht zurückgeführt werden kann, unverneinbar ist und einen Zustand darstellt, der alles Nichtzuständliche, also alles zeitliche Werden, Sichverändern, alle Einzelakte und Einzelzustände trägt, und zwar, solange diese überhaupt auftauchen und bestehen, durchgehend trägt.

3. Das Gewahrsein: die erste Strukturebene

Damit haben wir das Erleben zwar negativ eingegrenzt, aber noch lange nicht genügend positiv bestimmt. Was ist es denn an ihm selbst? Gibt es einen Ansatzpunkt für seine Aufhellung, sozusagen eine Einstiegstür in seine spezifische Seinseigenart? Ja, es gibt sie. Das Schlichteste, was sich sagen lässt, ist wohl, dass alles Erleben in irgendeiner Weise ein *Gewahrsein* darstellt. Denn wo nichts, rein gar nichts gewahrt wird, kann auch nichts erlebt werden. Diese Aussage ist so schlicht, dass sie nahezu tautologisch anmutet und tatsächlich kaum mehr sagt, als dass das Erleben eben ein Erleben sei. Immerhin aber schwingt in dem Wort Gewahrsein etwas Eigenes mit, das wir bald näher kennen lernen werden und das uns durchaus weiterbringt. Was finden wir also, wenn wir uns das Gewahrsein vergegenwärtigen? Wenn wir des Gewahrens gewahr werden?

Zunächst ist festzustellen, dass alles Gewahrsein irgendeine Art *Unmittelbarkeit* impliziert: Etwas wird *als solches* gewahrt, ist als solches gewahr. Zum Beispiel die Farbe Rot als dieses jetzt gesehene Rot einer bestimmten Rose oder die Trauer als diese jetzt gefühlte Trauer um den Verlust einer bestimmten geliebten Person.

Mit dieser Unmittelbarkeit taucht sogleich und notwendig ein zweites Moment auf: die *konkrete inhaltliche Fülle*. Jedes Etwas, das gewahrt wird, eine Farbe, ein Duft, ein Gedanke, ein Ruf, eine Erinnerung, ein Gefühl etc., hat seine je und je eigene Seinsgefülltheit, ist nicht abstrakt, allgemein oder rein nichts, sondern eben etwas, ein Dieses-Da, ein Konkretum (tode-ti nach *Aristoteles* 1974, S. 45; haecceitas nach *Duns Scotus,* 2003, S. 33 ff.).

Durch die beiden Momente der Unmittelbarkeit und Seinsfülle hindurch wird drittens ein Moment konstituiert, das durch sein Jetzt- und Hiersein, also durch *Gegenwärtigkeit oder Aktualität* gekennzeichnet ist. Etwas Konkretes, das unmittelbar gewahrt wird, kann nicht ungegenwärtig, etwa vergangen oder künftig sein, es ist notwendig aktual.

Aus der Gegenwärtigkeit geht ein weiteres, viertes Moment hervor: die *Dauer*. Was da ist, kann nicht dauerlos sein, etwa nur einen unendlich kleinen Augenblick da sein; es muss „in der Zeit" oder besser *als Zeit dauern*. Ja, mit dieser konkreten Gegenwärtigkeit wird Zeit begonnen und konstituiert. *Nicht die Zeit gegenwärtigt, sondern das Gegenwärtige, also die konkrete inhaltliche Fülle eines Seienden zeitigt, dauert eben*. Wie lange das Gegenwärtige dauert, ist unbestimmt; sicher ist nur, dass es dann endet bzw. in eine neue Gegenwärtigkeit übergeht, wenn Veränderung und Wandel eintreten, so etwa, wenn das Rot in der Dämmerung dunkler wird oder in meinem Erleben von einem Grün, das ich andernorts gewahre, abgelöst wird. Prinzipiell kann die Dauer als endlos-unverändert gedacht werden, allerdings nicht im Rahmen des menschlichen In-der-Welt-Seins. Ja, wir können uns sogar Sachverhalte denken, die in unveränderlicher Weise dauern, also nicht aufhören oder in Anderes übergehen können, so z.B. gewisse logische und mathematische Wahrheiten, aber auch bestimmte ästhetische und ethische Grundwerte.

Damit nicht genug, offenbart uns das Gewahrsein fünftens eine Polarität in seiner Grundstruktur von fundamentaler Bedeutung. In allem Gewahrsein walten nämlich ein *passiv-empfangendes Moment und ein aktiv-ergreifendes Moment*: Einerseits wird mir etwas gegeben (bzw. gibt sich etwas mir); andererseits wird etwas von mir genommen, entgegengenommen, eben gewahrt, was eine Aktivität meinerseits beinhaltet, ein Ergreifen, ein Nehmen. Und beides geschieht ineins.

Dies wiederum ist nur möglich, wenn sich sechstens zwischen dem Gewahrenden und dem Gewahrten eine *gemeinsame Offenheit* ausspannt. Ich kann nur dann etwas gewahren, wenn sowohl dieses Etwas für mich als auch mein Ich für jenes Etwas durchsichtig, diaphan oder transparent wird, wenigstens teilweise. Füreinander offen kann aber nur sein oder werden, was sich begegnen kann und also wenigstens in grundlegender Hinsicht „selbig", verwandt, gleichartig ist. Ein total Verschiedenes könnte sich nicht begegnen, wäre a priori und absolut gegeneinander opak und könnte nie gewahrt, erfahren, erlebt werden.[6] Erlebend-erlebtes Sein kann also nicht völlig „seinsdicht" (*Sartre* spricht von Opazität, 1997, S. 90), sondern es muss in gewissem Sinne „leer", „frei", „offen", ja, wie *Sartre* (1997, S. 89 ff.) es zu umschreiben versucht, „nichtsartig" sein.

Wenn nun alles Erleben ein Gewahrsein ist, dann ist auch alles Erleben notwendig das, was das Gewahrsein ist, also *unmittelbar, konkrete Fülle, gegenwärtig, dauernd, rezeptiv-aktiv und offene Gemeinsamkeit von Erlebendem und Erlebtem.* Damit sind die ersten Grundmomente des präreflexiven Bewusstseins bezeichnet.

4. Das Gewahrsein: die zweite Strukturebene

Innerhalb der ersten Strukturebene des Gewahrseins war von Anfang an eine Struktur mitgegeben und mitwirksam, die bislang ungenannt geblieben war und nun zur Sichtbarkeit durchgedrungen ist. Es handelt sich um die *Dreieinheit von Erlebendem, Erlebtem und Erleben oder von Gewahrendem, Gewahrtem und Gewahren*. Mit dem Erlebten oder Gewahrten ist das gemeint, was wir auf der ersten Strukturebene den konkreten Gehalt oder Inhalt, die innere Gefülltheit des Erlebens genannt haben. Im Erleben ist sie jedoch nicht isoliert gegeben, sondern dadurch gewärtig, dass sie einem Erlebenden, also einem Jemanden gegeben ist. Ein Erleben, in dem nichts erlebt wird, ist so unmöglich wie ein Erleben, in dem niemand erlebt. Gleiches gilt für das Gewahren. Somit stoßen wir auf eine *triadische Struktur*: Da ist etwas, das von jemandem erlebt, gewahrt wird. Das Erleben bzw. Gewahren erweist sich hierbei als das Geschehen und der Vollzug, in dem sich Erlebtes und Erlebender, Gewahrtes und Gewahrender begegnen. Ohne diesen Vollzug (Tathandlung nach *Fichte*, Gestalten nach *Cassirer*),[7] der vom Erlebenden am Erlebten vollzogen wird, wäre ein jegliches Erleben unmöglich. Erlebender, Erlebtes und Erleben sind demnach *korrelate Entitäten*, sie bedingen sich wechselseitig, keines kann ohne das andere sein. Damit ist die zweite Gruppe der Grundmomente des präreflexiven Bewusstseins aufgehellt.

5. Das Gewahrte und die passive Intentionalität

Jedes der drei Momente kann nun eigens betrachtet werden. Wenn wir mit dem Gewahrten oder Erlebten, dem „Inhalt" des Erlebens beginnen, erkennen wir, dass es in seinem Da- und Sosein notwendig an ein Gewahrt- oder Erlebtwerden gebunden ist. Es gibt sozusagen einen Blick, der auf das Gewahrte gerichtet ist und es dadurch erst zum Gewahrten macht. Diesen „Blick", diese vom Gewahrten aus *erlittene Gerichtetheit*, nenne ich in Anlehnung an

---

[6] Wenn die Welt, etwa die Anderen, je mir zugänglich sein sollen, und sei es auch nur mittelbar, dann setzt das einen gemeinsamen Seinshorizont voraus, und d.h., dass „Erscheinung" und „Ding an sich" nicht, wie *Kant* meinte, total verschieden sein können, sondern wenigstens gewissen Seins- und Weltgrundbestimmungen gemeinsam gehorchen.

[7] Nach *Fichte* ist der schlechthin unbedingte Grundsatz aller Wissenschaft „diejenige Tathandlung…, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein möglich macht." (1979, S. 12). *Cassirer* (2002, S. 1-47) spricht vom grundlegenden *Gestalten* allen Erlebens und Wahrnehmens z.B. in der Einleitung zum dritten Band seiner „Philosophie der symbolischen Formen", S. 18: „Die Theorie kann und soll uns nicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt, geschweige auf einen einzelnen logisch ausgezeichneten Kulminationspunkt derselben, eingeschränkt bleiben, sondern wir müssen sie überall dort aufsuchen, wo überhaupt eine spezifische Weise der *Gestaltung,* der Erhebung zu einer bestimmten Einheit des „Sinnes", am Werke ist."

Brandenstein („Bedeutung und Grenzen der Intentionalität", 1965, S. 147 ff.)[8] die *passive Intentionalität* des Erlebten im Erleben. Sie ist konstitutiv für alles Erleben und immer, wenn auch meist implizit-unbewusst, gegeben. Ihr entspricht, das sehen wir bald, die aktive Intentionalität des Erlebenden im Erleben.

6. Die zwei Grundinhaltsmöglichkeiten des Gewahrten: das Andere und das Selbst

Schauen wir näher hin, dann bemerken wir, dass das Gewahrte in zwei grundlegenden Formen auftritt: Zum einen als ein Sachverhalt, der vom Erlebenden verschieden, diesem gegenüber ein echt Anderes ist; zum anderen als ein Sachverhalt, der mit dem Erlebenden ganz oder teilweise identisch ist. Wenn ich sage: „Ich nehme ein Rot wahr.", dann sind nicht das „Ich selbst" oder mein Erleben rot, sondern mir als dem Erlebenden steht (innerlich-phänomenal) der gegenständliche Sachverhalt, das echt Andere eines Rotdinges gegenüber. Anders verhält es sich, wenn ich sage: „Ich fühle mich wohl.", „Ich besinne mich.", „Ich zweifle.", „Ich habe Angst.", „Ich freue mich über das Rot und genieße diese Freude." Dann bezieht sich das Erleben vom Erlebenden ausgehend auf den Erlebenden zurück. Das Erlebte ist nun der Erlebende selbst, meist in einer bestimmten Seinsweise, etwa als Trauernder, Sichbesinnender usw. Hier spreche ich darum um der Klarheit der Begriffe willen nicht von einem gegenständlichen, sondern von einem *inständlichen* Sachverhalt.[9] Jener kann mir gegenüberstehen, dieser nicht. Das Rot kann ich in meinem Ichsein, in meinem Erleben (als Ichsein, als Erlebensvollzug) nicht finden; umgekehrt kann ich mein Ichsein, etwa in der Weise des Sichbesinnens, nicht als Objekt, als echten Gegenstand gegenüberstellen, sondern nur in mir finden, eben in meinem Selbststand, und zwar als ungegenständliches Innesein, als Vollzug. Das aber durchaus.[10]

Hat man dies einmal erkannt, dann wird klar, dass es zwar kein Gewahren bzw. Erleben ohne einen gewahrten, erlebten *Inhalt*, aber *sehr wohl ohne einen Gegenstand* geben kann. Denn der Erlebende oder Gewahrende kann sich selbst zum Inhalt werden. Darum sind mit dem Gewahren noch keineswegs, wie Hegel, Husserl, Heidegger, Jaspers und viele andere meinen, die Objekte der Welt bzw. überhaupt die Welt gegeben. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist *nicht, wie zumeist vorausgesetzt wird, korrelativ*, d.h.: Mit jedem Objekt ist zwar ein Subjekt, aber nicht mit jedem Subjekt ein (Welt-) Objekt, allerdings immer ein Seinsgehalt, ein Seinsinhalt gegeben, der, wenn er nicht der Welt entstammt, entweder dem Subjekt entstammt (z.B. als Phantasie oder Gedanke) oder das Subjekt selbst ist (seine Akte und Selbst-Zustände). Darum verwundert es nicht, dass sich der Gewahrende von der Welt und ihren Objekten abschließen kann, etwa indem er sich auf sich zurückwendet und nur noch sich, so z.B. in der tiefen ungegenständlichen Meditation erlebt. Diese Möglichkeit ist schon im Alltagsleben und erst recht in der Psychopathologie von großer Bedeutung, so etwa bei schizoiden und depressiven Störungen.

---

[8] „…Und dennoch hat aller Sinn und Wert im Grunde eine Intentionalitätsverweisung, er ist letzterdings nur Sinn und Wert an sich für jemand…Und diese Einsicht führt uns schließlich dahin, die Annahme einer (für sie selbst „passiven") Intentionalität auch der hinsichtlich des Menschen an sich keineswegs intentionalen Welt nicht für sinnwidrig zu halten…" (1965, S. 148)

[9] Auch Heidegger und Dürckheim verwenden diesen Begriff, um die Ungegenständlichkeit des Seins des Menschen, ja des Seins überhaupt zu kennzeichnen. *Heidegger*: Der Vollzug des Opfers, der das Seiende zugunsten der Wahrung des Seins dahingibt, „entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Menschen handelnd - auch das wesentliche Denken ist ein Handeln - das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt." (1969, S. 50). *Dürckheim*: „Um zu erkennen, dass man ein Teil des Ganzen ist, ja dass man selber das Ganze ist in der Weise des Teils, bedarf es eines besonderen Bewusstseins … Aber um das wahrhaft von innen zu erkennen, bedarf es wieder jenes inständlichen Bewusstseins, darin es sich selbst in seinem Wesen als eine Weise des Ganzen wahrnehmen und aufgehen lassen kann, das in ihm lebt." (2001, S. 35-36)

[10] Weil sich das Ichsein wesentlich erst als und im Vollzug realisiert, kann es auch nicht in gegenständlichen Wirklichkeiten, z.B. Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen, Sinnesempfindungen, Gedanken etc., gefunden werden. Wer es dort sucht, wird es (zu Recht) nicht finden. Nur sollte er dann dem Ich nicht die Existenz absprechen. Hierin liegt der Missgriff Humes und aller sensualistischer bzw. empiristischer Ichtheorien bzw. entsprechender sensualistischer Ichkritiken begründet.

7. Das Gewahren, die aktive und die mediale Intentionalität

Das Gewahrte wird erst durch den Vollzug des Gewahrens dem Gewahrenden gewärtig. Auch hier zeigt sich der ontologische Primat des Gewahrenden vor dem Gewahrten. Das Gewahren wiederum geschieht und gelingt dadurch, dass *sich* der Gewahrende durch den Vollzug des Gewahrens auf das Gewahrte *richtet* (vgl. *Brentano* 1982, vgl. Einleitung, S. IX-XXI). Hier waltet die schon erwähnte *aktive Intentionalität*, die aller Aufmerksamkeitsaktivität[11] wesenhaft zugrunde liegt und der immer eine passive Intentionalität, ein „Gesehenwerden" von Seiten des Gewahrten entspricht.

Es ist nun interessant festzustellen, dass einem jeden gegenständlichen Gewahren ein inständliches Gewahren innewohnt, wenn auch meist unbewusst oder implizit. So muss ich mir nicht meiner selbst bzw. meines intentionalen Wirkens bewusst sein, wenn ich ein Rot sehe oder gar betrachtend in ihm „versinke". Und dennoch habe ich mich auch selbst bestimmt, nämlich eben als einen, der ein Rot sieht und sehen will. Es gibt also so etwas wie eine notwendige, unumgängliche Selbstbezogenheit, die ich das *implizite Selbstgewahrsein oder einfache Innesein* nennen möchte. Es ist nicht notwendig ein selbstbewusstes, explizites Bewussthaben, aber doch ein unmittelbares und rückbezügliches Bewusstsein, eine unmittelbar-implizite Reflexivität, die mit dem Gewahrsein gleichursprünglich gegeben ist, eben ein einfachstes Innesein, Sichsein, das sich am Anfang unserer Existenz als präreflexives Bewusstsein konstituiert und im späteren Erwachsenenleben als implizit-unreflektiertes Selbstgewahrsein wiederkehrt.

Umgekehrt gilt nun aber keineswegs dasselbe: Mit einem inständlichen Gewahrsein, z.B. als heiterem, gelassenen Gestimmtsein, muss nicht notwendig ein Anderes, ein Rot oder sonst etwas gegeben sein. *Die unmittelbare Selbstbezogenheit oder Reflexivität kann also objektlos, aber niemals gehaltlos oder inhaltlos sein.* Dieser Umstand erklärt die Möglichkeit des Weltverlustes und der Selbsteinschließung, die im Falle des Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit allerdings nie vollständig sein kann. Davon später mehr.

Das Gewahren als Akt bildet, wie wir jetzt klarer sehen, *Brücke und Medium* zwischen Gewahrtem und Gewahrendem, zwischen passiver und aktiver Intentionalität; es bezieht die beiden Faktoren aktiv-passiv aufeinander und verbindet, vereinheitlicht sie. Hier waltet eine, wie ich es nennen möchte, *medial vermittelnde Intentionalität*, die nur selten, etwa wenn das Gewahren, z.B. als Hören, Erinnern etc. gestört wird, explizit zu Bewusstsein kommt.

8. Der Gewahrende

Schließlich ist als drittes Moment der Gewahrende selbst zu nennen,[12] der ontologisch betrachtet den Ausgangs- und Bezugspunkt der aktiven Intentionalität darstellt. Denn er ist es, der den Vollzug des Gewahrens am Gewahrten initiiert und vollendet. Ohne ihn wäre das Gewahren unmöglich, und das Gewahrte würde nicht gewahrt werden, also nicht erscheinen. Somit erweist sich der Gewahrende als Zentrum, Träger und Quelle von Gewahren und Erleben. Ihm entquillt gleichsam das Gewahren als aktualisierendes Geschehen, öffnet sich für das Gewahrte und ergreift dasselbe. Darum ist ein reiner psychischer Aktualismus, der nur, wie etwa bei *D. Hume*, *G. Gentile* (1875-1944) und *W. Wundt* (1832-1920), die Existenz von Akten gelten lässt, unhaltbar: Es braucht, wenigstens im „Kern", immer jemanden, der die Akte initiiert, vollzieht und beendet, also, wie wir noch sehen werden, eine personale Quelle, eine „geistig substantielle" Person.

---

[11] Die Aufmerksamkeit kann als mehr oder weniger bewusst gelenkte und immer relativ eingeengte Intentionalität verstanden werden. Oft wird das Bild eines Scheinwerfers verwendet, der sich im Dunklen auf einen Ausschnitt des Erlebens richtet und diesen erhellt. Wie wir später im Kapitel B.5. sehen werden, ist die Aufmerksamkeit mit ihren Schwankungen und Engen sehr stark von physiologisch-neurobiologischen Prozessen abhängig.

[12] Dieser Gewahrende ist weitgehend mit dem „I" von *W. James* (1950) und *G.H. Mead* (1934, S. 201) in der 1.-Person-Perspektive identisch und baut im konkreten geschichtlichen Lebenszusammenhang das „empirische Me" auf.

Wenn auch das Gewahren als Vollzug immer und notwendig dem Gewahrenden entstammt, so doch nicht immer und notwendig das Gewahrte. Im Falle der Weltgewahrung entstammt es nicht dem Gewahrenden,[13] sondern ursprünglich der Welt, wird jedoch nichtsdestotrotz vom Gewahrenden aktiv aufgenommen und „nachkonstruiert", „nachgestaltet" (worin die Möglichkeit der Verzerrung liegt).

Wie vielfältig das Gewahren auch wechseln und sich wandeln mag, z.B. als Hören, Sehen, Tasten, Sichbesinnen, Sichfreuen, Sichentscheiden etc., immer geht gleichsam untergründig der Gewahrende als die Quelle, das Zentrum und der Referenzpunkt des Gewahrens und Erlebens mit und sichert die Kohärenz und Kontinuität selbst des wechselvollsten und widersprüchlichsten Erlebens (1.-Person-Perspektive). Nur da, wo diese Quelle versiegt oder verdunkelt, reißt die Kontinuität ab, so etwa im Tiefschlaf, in der Ohnmacht, im Coma, im dissoziativen Zustand und in der schweren Depression. Wie die zeitliche, örtliche und autobiografische Kohärenz in diesen Fällen dennoch wiederhergestellt werden kann, ist zweifellos eines der größten Geheimnisse des Menschseins, das eine eigene Betrachtung verdient. Darauf komme ich zurück.

Was für das Gewahren als Akt gilt, gilt auch für den Gewahrenden als Aktquelle: Er kann sowohl implizit als auch explizit werden. Wenn er sozusagen ganz von sich absieht und sich ganz in einem gewahrten Anderen (in einem Duft, im Anblick eines Menschen, in einem Roman etc.) vergisst, dann weiß er nur implizit und nebenbei von sich selbst, d.h. er ergreift sich, ohne dass ihm dies eigens bewusst würde. Im expliziten Falle wird er sich entweder im Gewahren des Anderen *auch* seiner selbst voll bewusst, so z.B., wenn er sagt: „Ich freue mich über dieses Rot und genieße diese meine Freude." oder er gewahrt nichts Anderes, sondern nur sich selbst, sei es im Ganzen oder in irgendeiner Hinsicht, so etwa, wenn er sich über seinen Gemütszustand klar wird. Im Falle des verleibten Menschen stellen sich besondere Verhältnisse ein: Das erst im Leib erwachende Erleben des Kleinkindes kann sich nur implizit und im Gewahren von Leib und Welt (gestützt durch ein Du!) ergreifen, ist also noch unfähig, sich explizit auf sich selbst zurückzuwenden und seiner selbst prononciert inne zu werden. Das wird erst im zweiten Lebensjahr möglich und hängt von bestimmten biologischen Reifungsprozessen und psychosozialen Anregungen ab.

9. Fülle, Beziehung und Einheit

Mit der zweiten Strukturebene des Erlebens und Gewahrens heben sich Momente heraus, die zwar immer schon da waren, sich nun aber deutlicher abzeichnen und darum benennen lassen. In der Struktur von Gewahrendem, Gewahren und Gewahrtem konstituiert sich nämlich im grundlegenden Sinne *Beziehung, Relation oder Zusammenhang*. Vor allem das Gewahren ist es, das innerhalb der triadischen Struktur das Moment der Beziehung vertritt. Denn mit dem Gewahren werden der Gewahrende und das Gewahrte verbunden. Demgegenüber repräsentiert der Gewahrende eher das Moment der *Kernigkeit* bzw. inneren intensiven *Fülle*, was schon deswegen nicht verwundert, als er ja Ausgangspunkt, Quelle und Referenzpunkt allen Gewahrens und seiner vielen möglichen Intentionalitäten (Akte) ist. Im Gewahrten schließlich kommt die triadische Struktur zum naturgemäßen, inneren Abschluss und konstituiert eine *abgerundete Einheit,* eigentlich das, was *Heidegger* (1979, S. 83 ff.) und *Scheler* (1947, S. 36) unter „Welt" verstehen, nämlich *ein Sinnganzes, eine Bewandtnisganzheit* (die in besonderer Weise auch in der Welt des Traums und des Wahns konstituiert wird). Es liegt auf der Hand, dass die drei genannten Strukturmomente nicht sukzessiv aufeinander folgen, sondern wesenhaft zugleich und korrelat bestehen, aber in der angegebenen sachlichen, ontologisch-überzeitlichen Reihenfolge: Der Gewahrende gewahrt das Gewahrte. Oder rückläufig: Das Gewahrte wird vom Gewahrenden gewahrt.

---

[13] Das ist der übertreibende Fehler des ontologischen Idealismus, etwa von Berkeley und des frühen Fichte, aber auch gewisser buddhistischer Schulen, die alle Weltwahrnehmung als psychische Projektion deuten.

10. Die Frage nach den Grundintentionalitäten

Die Erfahrung lehrt eine so große Vielfalt des seelisch-geistigen Seins - des Wahrnehmens, Vorstellens, Erinnerns, Wollens, Wünschens, Denkens, Urteilens, Ahnens, Liebens, Hassens usw. -, dass es nicht Wunder nimmt, wenn sich die Psychologie immer schwer tat, in dieser Frage zu einer einheitlichen Ordnung durchzudringen. Im Grunde besteht hierin bis heute keine Einigkeit. Ist also aller Ordnungsversuch zum Scheitern verurteilt? Unsere bisherigen Ergebnisse geben Anlass zur Hoffnung auf das Gegenteil. Warum? Nun, wir waren auf eine triadische Struktur gestoßen - die korrelate Seinsfigur von Fülle, Zusammenhang, Einheit -, die einen Weg weisen könnte. Wie genau? Alles Erleben muss einen Ausgang, einen Beginn nehmen, und zwar nicht nur zeitlich, sondern auch seinsmäßig, d.h. nach seinem ontologischen Gehalt. Da das Erleben, wie gesehen, eine selbstaktive, selbsttätige Dynamik statuiert, muss sein Ausgangsgehalt eine Potenz, eine Kraft, mithin ein dynamischer Seinsgehalt sein, andernfalls könnte sich das Erleben nicht vollziehen. Dieser *Seinsgehalt* muss eine konkrete, als Wirkfähigkeit intensive, also nicht nur irgendwie ausgedehnte, sondern innerlich gefüllte Größe sein, ein wirklicher, d.h. hier wirkfähiger Gehalt. Denn wo er fehlte, könnte auch sonst nichts sein. Er ist also das erste Moment.

Aufgrund seiner inneren Dynamik und wirkfähigen Potenz ist dieser Gehalt wesenhaft intentionaler Natur. Geht doch aus ihm das Erleben als Vollzug und Relation hervor. Wie aber ist diese Intentionalität beschaffen? Sie ist seelisch-geistiger Natur, sie ist ein selbsttätiges Streben, also ein *Wollen* im fundamentalen Sinne. Ein erlebensfähiges Wesen kann nur dann aktual erleben, wenn es zutiefst erleben und sein *will.* Das ist die „Urwahl“ (choix originel) *Sartres*,[14] ein ursprüngliches Sichseinwollen, Sichhabenwollen, Sichvollziehenwollen oder einfach *Seinwollen*. Ohne solch ein Wollen (das natürlich nicht explizit sein muss) könnte gar nichts sein, auch kein Vorstellen, Erinnern, Empfinden, Handeln, Denken, Begehren usw., denen allen ein Wollen (eben als Vorstellenwollen, Verstehenwollen etc.) inhärent ist. Die eigentümliche Seinsmodalität dieses Wollens ist aber nun kein Erkennen (Beziehungserfassen), auch kein Fühlen (Gestalten), sondern ein *Setzen*: Der Wollende setzt entweder etwas Anderes (z.B. einen Gedanken, eine Absicht, eine Vorstellung, eine Tat) oder sich selbst (z.B. als geduldig, als besonnen etc.) oder beides, d.h. mit dem Anderen auch sich selbst. So impliziert das „Ich gehe Brot einkaufen.“ erstens die Setzung des Entschlusses, Brot einzukaufen, und zweitens die Selbstsetzung, ein Broteinkaufender zu sein. Diese (keineswegs notwendig explizite) *Intentionalität des Setzens* ist darum die erste und grundlegende Intentionalität des Erlebens, sie bildet die Basis für alles Weitere. Ihre Modalität ist die *Freiheit*[15] oder besser die offene Selbstbestimmung.

Bei ihr bleibt es aber keineswegs. Seinsmäßig später, aber zeitlich zugleich ist nämlich alles Wollen bzw. Setzen sofort ein In-Beziehung-Sein, ein Stiften von Zusammenhängen. Die Setzung „Ich will Brot einkaufen gehen.“ entlässt aus sich erstens den Zusammenhang zwischen mir und etwas Anderem (dem Broteinkaufen) und zweitens den reflexiven Zusammenhang der neuen selbstgegebenen Identität, ein Einkaufender zu sein. Diese Zusammenhänge sind nicht gesetzt, sondern entspringen den oben genannten Setzungen, sozusagen naturgemäß, ja notwendig, das lässt sich gar nicht verhindern. Wer einkaufen gehen will und dies auch tut, „bindet“ sich, d.h., es gelten von ihm unausweichlich die genannten Zusammenhänge. Diese bedingen daher mit *Notwendigkeit* das setzende Ich, und eben das ist die Modalität jenes Seinsaspektes, der aus dem Seinsgehalt entspringt und den wir mit *Brandenstein* (1965, S. 179 ff.) die *Seinsform* nennen. Sie wird nicht gewollt und gesetzt, sondern als bedingende geknüpft und erkannt. Im aktiven, selbsttätigen Seinsrang ist

[14] „Und da unser Sein eben unsere ursprüngliche Wahl ist, ist das Bewusstsein (von) Wahl identisch mit dem Bewusstsein, das wir (von) uns haben. Man muss sich bewusst sein, um zu wählen, und man muss wählen, um sich bewusst zu sein.“ (*Sartre* 1997, S. 800)

[15] Was wir hier Freiheit und Selbstbestimmung nennen, nennt *Sartre* (1994, S. 86 ff.) die Spontaneität des Bewusstseins, das nach ihm in einer unermüdlichen Schöpfung die Existenz (des Menschen) erschafft.

die Seinsform nichts anderes als die aktiv sehende, wissende Relation: der beziehungserfassende Verstand, als Vollzug das Verstehen. Seine Vollzugsmodalität ist nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit. Damit haben wir mit strenger ontologischer Bestimmtheit die *zweite Intentionalität* des Erlebens aufgefunden: die aus dem Seinsgehalt des setzenden Wollens entspringende tätige *Seinsform des erkennenden, beziehungserfassenden Verstehens.*

Wie zu sehen, ist das Sein des Erlebens an diesem Punkt gleichsam gespalten bzw. (unzeitlich, aber ontologisch) auseinander getreten: Aus dem Seinsgehalt des Wollens entsprang die Seinsform des Verstehens. Diese Reihenfolge gilt unumstößlich, da erst etwas gewollt sein muss, damit etwas verstanden, erkannt werden kann. Denn auch das Verstehen muss gewollt sein, natürlich nicht explizit, damit es sich vollziehen kann. Ist mit diesem Seinszwiespalt das Seinsgeschehen des Erlebens an sein Ende gekommen? Sicher nicht, erkannten wir doch weiter oben seine tiefste innere Einheit in der triadischen Struktur von Erlebendem, Erleben und Erlebtem. Wir sollten also nach einer dritten, womöglich einheitlich den Seinsgehalt des setzenden Wollens und die Seinsform des beziehungserfassenden Verstehens zusammenfassenden Intentionalität suchen. Gibt es sie? Sie gibt es in der Tat: Wenn ich Brot einkaufen gehen will und gemäß meinem Willen und Verstand dieses Ziel erreiche, dann stellt sich ein Zustand der Zufriedenheit, vielleicht sogar der Freude ein, im gegenteiligen Fall ein Zustand der Unzufriedenheit, vielleicht des Ärgers, des Unmutes oder der Trauer, je nach den situativen und den inneren Umständen. Bei diesen Zuständen und Gemütsbewegungen handelt es sich leicht ersichtlich weder um ein Wollen noch um ein Verstehen, doch sehr wohl um Erlebnisvollzüge, keineswegs um (Vorstellungs-) Objekte (wie *Sartre* ganz unzutreffend meint, 1994, S. 83 ff.). Ja wir haben hier, wie z.B. *Scheler*, *N. Hartmann*, *Solomon* (2000, S. 103-105), *Brandenstein* (1947, S. 371 ff.) u.v.a. richtig betonen, echte, vollständig neue, ganz und gar persönlich-subjektive Akte oder Intentionalitäten vor uns, deren Haupteigenschaft ein *eigentümlich einheitlich-vereinheitlichendes Gestalten* ist. Wir fühlen uns hier nämlich als ganze und durch und durch zufrieden oder ärgerlich oder traurig oder freudig. Diese Intentionalitäten setzen nichts und erfassen auch keine Beziehungen, sondern sie gestalten Einheiten, Ganzheiten, etwa der Situation (z.B. des gelungenen Einkaufens) oder meiner Befindlichkeit als gefühlte Ganzheit meiner Person, indem sie mich (oder uns) durchstimmen und durchschwingen. Gefühle sind nicht Objekte, sondern aktive Schwingungs- und Resonanzakte der Person. In ihre lebendig-„farbige“ Einheitsgestaltung (z.B. des gelungenen und freudig erlebten Einkaufens) gehen das meist eher schroffe Setzen des Wollens (der Entschluss und die Handlung des Einkaufens) und das meist farblos-graue beziehungserfassende Verstehen (das Wissen um das Einkaufen, was zu tun ist usw.) vollständig ein. Ja es sind diese beiden letzteren Intentionalitäten, aus deren Zusammensein die dritte der Einheitsgestaltung entspringt, die wiederum den Zwiespalt der beiden ersten überbrückt und zu einer innig erlebend-erlebten Dreieinheit verbindet.

Nun ist es nicht mehr schwer, diese Potenz oder *dritte Grundintentionalität* des Erlebens zu benennen, jeder kennt sie: Es ist das Gefühl oder das Gemüt. Im Gefühl werden Wille und Verstand, bzw. im Fühlen werden Wollen und Verstehen einheitlich und tief innig, ja persönlich-ergriffen ineinsgestaltet, der Zwiespalt in neu gestalteter, d.h. innig gefühlter, Selbsteinheit aufgehoben. Die Vollzugsmodalität des Gefühls ist weder die Freiheit noch die Notwendigkeit, sondern eine Art gebundener Freiheit, nämlich die *Möglichkeit*. Die offene, immer vielfältig mögliche Beweglichkeit des Webens und Strebens, des Wandelns und Schwankens der Gefühle zeigt diese Modalität gut an.

Mit dieser dritten, eine innere Einheit bildenden Intentionalität sind wir am Ende der Seinsstrukturentfaltung des Erlebens, wenigstens in *grundhafter, „transzendentaler“* Hinsicht. Alles Erleben, es mag noch so schwach, unreflektiert, undifferenziert oder gar verzerrt sein, ist wesenhaft und immer ein Wollen, Verstehen und Fühlen oder ein Setzen, Beziehungsstiften bzw. -erfassen und Gestalten. Diese drei Intentionalitäten bestehen immer

zugleich und bedingen sich gegenseitig, sind also korrelat. Trotzdem gehen sie in einer strengen Seinsfolgeordnung auseinander hervor: das Verstehen aus dem Setzen, und aus diesen beiden das Gestalten, wenigstens uranfänglich. Intentional sind sie alle drei, weil erstens nur etwas gewollt, nur etwas geschaut (erkannt), nur etwas gefühlt werden kann, nicht nichts, und weil zweitens dieses Etwas aktiv ergriffen und irgendwie gezielt erfasst werden muss. Wir haben es also mit echten Intentionalitäten und - weil ursprünglich - mit grundhaften, d.h. nicht weiter reduzierbaren, ureinfachen, Intentionalitäten oder Akten zu tun. Im Übrigen sind diese drei „Seelengrundkräfte“ schon seit dem Altertum bekannt, doch fehlte stets der Aufweis ihrer eigenartigen Struktur und ihres inneren, *ontologisch-genetischen* Zusammenhanges bzw. ihres seinsmäßigen Auseinanderhervorgehens. Meines Wissens ist es der deutsch-ungarische Philosoph *B.v. Brandenstein* (1901-1989), dem in seiner Ontologie dieser Aufweis als erstem gelungen ist. Dem psychologisch Bewanderten wird es nicht schwer fallen, sich die für die Grundlegung einer Psychologie und Psychopathologie außerordentlichen Konsequenzen dieser überzeitlich, dann auch zeitlich genetischen Geistontologie vor Augen zu führen.[16] Die hier vorgelegte Arbeit wird darauf mehrfach zurückkommen.

11. Gewahrsein, Erleben, Bewusstsein, Innesein

Im Kern meinen die Begriffe Gewahrsein, Erleben, Bewusstsein und Innesein dasselbe, und doch sind die Akzente wohl jeweils anders verteilt. Im Gewahrsein scheint mir das Gewahrte, also das Moment des gegenständlich Gemeinten im Vordergrund zu stehen, eben dies wird ja gewahr. Im Innesein dagegen liegt der Akzent eher auf dem Gewahrenden selbst, denn er wird oder ist sich inne, während beim Bewusstsein der Vollzug des Gewahrens und beim Erleben die gesamte Einheit von Gewahrendem, Gewahren und Gewahrtem betont zu sein scheint. Das Sprachgefühl lehrt, dass im Bewusstsein und Innesein die Möglichkeit der expliziten Selbstbewusstheit, also das reflexive Moment am stärksten zur Geltung kommt, während im Gewahrsein und Erleben der Selbstbezug eher implizit bleibt, so dass wir *das Erleben auch als implizites oder präreflexives Bewusstsein, das (Selbst-) Bewusstsein als reflexives Erleben* umschreiben können. Das passt gut zu den ontologischen Verhältnissen: Echtes oder volles Selbstbewusstsein kann sich erst einstellen, wenn das Ich durch die gesamte triadische Struktur hindurchgegangen ist und wieder bei sich selbst ankommt. Selbstbewusstsein setzt also den Vollzug der Einheit von Gewahrendem, Gewahren und Gewahrtem voraus: „Ich bin es, der dieses oder jenes gewahrt. Und so werde ich mir selbst inne.“

12. Zustand, Intentionalität und Akt

Aus der Grundstruktur des Erlebens als des Gewahrens eines Gewahrten durch einen Gewahrenden geht hervor, dass es ein Gewahren ohne Intentionalität nicht geben kann. Dieses „Sich-auf-etwas-Richten“ eines Gewahrenden muss nicht explizit und selbstbewusst erfolgen, aber es muss geschehen. Dabei handelt es sich keineswegs, wie man verführt sein könnte zu meinen, um einen besonderen Akt, sondern vielmehr um einen *Grundzustand oder Grundakt*, also einen Vollzug, der nicht irgendwann innerhalb der menschlichen Existenz anhebt, sondern mit ihr gegeben ist, *ja sie ist*, und zwar unaufhörlich, immerzu. Wir können

---

[16] Bei vielen Philosophen können wir die Dreieinheit der drei Grundintentionalitäten, wenn auch unter anderem Namen, finden, so z.B. bei *Heidegger*, der in „Sein und Zeit“ (1979, EA 1929) von Entwerfen bzw. Entschlossenheit (Wille), vom Verstehen (Verstand) und vom Befinden (Gestimmtsein, Gefühl) spricht, allerdings weder ihre Natur noch ihre Grundhaftigkeit noch ihren inneren ontologischen Zusammenhang aufzuhellen vermag. Interessant ist auch, dass die moderne Neurobiologie die reale Differenz von Wille (Handeln), Vernunft (Denken) und Gefühl (Emotion, Wunsch, Affekt, Stimmung) dadurch bestätigt, dass sie verschieden lokalisierte, allerdings engstens miteinander verwobene neuronale Netzwerke für die drei genannten Erlebnisbereiche identifizieren konnte.

uns wohl auf dieses oder jenes richten, auf diesen Menschen oder jenen, aber wir können unmöglich das „Sich-auf-etwas-Richten“ bzw. das „Auf-etwas-Gerichtet-Sein“ wählen oder unterlassen. Wir sind, wie *Sartre* (1997, S. 764) sagt, zur Freiheit verdammt, d.h. wir richten uns immer schon auf irgendetwas, wir sind ein grundsätzliches, grundlegendes Sichrichten, sind Intentionalität als ursprünglicher und von selbst unaufhebbarer Zustand. Die Unmöglichkeit der Verneinung von Intentionalität beweist ihren Status des Prinzipiellen: Verneine ich sie, so habe ich sie schon gesetzt und vollzogen.

Aus diesem intentionalen Grund- und Urzustand entspringen nun aber schon mit dem ersten Atemzug konkrete neue und begrenzte, in der Regel nur kurz dauernde Akte, und zwar unablässig, oft in rasender Schnelligkeit und oft mehrere gleichzeitig. Wir spüren, sehen dies, dann das; hören dies, dann das; wollen dies, dann das; fühlen dies, dann das; denken dies, dann das usw. ad infinitum. Alle diese Akte sind eigene neue Intentionalitäten, in denen sich die Urintentionalität wie ein ständig sprudelnder Quell in Tausenden von Strahlen ausfaltet. Sie färben das Subjekt immer wieder neu, differenzieren und komplizieren es; und natürlich wirken sie auf den Grundzustand der Urintentionalität zurück und geben ihm eine bestimmte Richtung und eine bestimmte „Farbe“, vor allem, wenn sie zum Habitus werden. Auf diesem Weg entstehen z.B. eher optimistische und eher pessimistische oder eher gleichgültige Menschentypen.

Der Grund- und Urzustand des Gewahrseins ist demnach nie eine bloße Gegebenheit oder Faktizität, wiewohl er auch das ganz wesentlich, ja allzuerst ist, nämlich eine uns auferlegte Urgegebenheit, sondern er ist immer auch, d.h. von Anbeginn, ein Vollzug, eine Intentionalität, ein Ergreifen, ein Annehmen, nicht aber als einzelner, begrenzter Akt, sondern als Aktquelle und meist implizit ergriffener Grund- und Gesamtzustand der Existenz, der nur modifizierbar, nie jedoch abwählbar ist.

13. Das Gewahrsein und die drei Zeitschichten des Erlebens: überzeitlicher Lebensquell, Aktsukzession und Zeitsynthese

Da die drei Momente oder Faktoren des Erlebenden, des Erlebens und des Erlebten notwendig zugleich bestehen, wenn auch in seinsmäßiger Folgeordnung, kommt spätestens hier die Zeit ins Spiel. Allerdings entfaltet sich hier noch keine Zeit im Sinne der Sukzession, sondern nur als einfache Dauer. Somit können wir sagen, dass der Ur- und Grund-, ja der immer wieder neu konstituierte Gesamtzustand des Gewahrseins überzeitlich ist, also niemals eine echte Sukzession erleidet. Andererseits ist er die Quelle aller konkreten Akte, in die er sich sofort und von Anbeginn ergießt und „auslegt“. Damit aber, mit der konkreten Sukzession konkreter Akte (trinken, essen, denken, sehnen etc.), entfaltet sich echte, d.h. sukzessive Zeit, und in und mit dieser Zeit der reiche, vielfältige und mächtig bewegte, wechselvolle Lebensfluss. Denn Wechsel, Wandel und Veränderung sind ohne Sukzession unmöglich.

Diese zwei Zeitschichten werden durch eine dritte ergänzt bzw. abgerundet: Die in der Zeitsukzession gewissermaßen auseinander tretenden, ja auseinander fallenden Akte und Handlungen werden nämlich sofort wieder zusammengefasst, bleiben also nicht echt auseinander, disparat, sondern werden „zeitintensiv“ ineinsgestaltet, und zwar durch eben jenen Erlebensquell, aus dem jene sukzessiven Akte hervorgegangen sind. Wäre dem nicht so, dann könnte ich z.B. nicht sagen: „Ich war gestern in Heidelberg, vorgestern in Frankfurt; und morgen werde ich in Berlin sein.“ Die erste Zeitschicht übernimmt in der dritten Zeitschicht, wie man sieht, eine *synthetische Funktion* – beide Zeitschichten sind ontisch also identisch, funktional jedoch verschieden. Damit wird im Menschen eine Potenz sichtbar, die die Zeitekstasen, wie *Heidegger* (1969, S. 10 ff.; 1979, S. 231 ff.) und in seinem Gefolge viele andere herausarbeiteten, überzeitlich, d.h. zugleich, in eine gegenwärtige Dauer zusammenfasst. Somit ergibt sich eine Art Kreisprozess: Indem aus dem überzeitlichen (nicht ewig-unzeitlichen!) Grund des menschlichen Erlebens die endlos vielen Akte nacheinander

(und teilweise auch nebeneinander) hervorgehen, werden sie sofort wieder bzw. „immer schon" in den überzeitlichen Grund zurückgenommen, gleichsam in den Zeitgrund des Erlebens „einverleibt". Nur wenn das „Quellen" dieses Zeitgrundes ganz und gar versiegt - wie im Tiefschlaf, im Coma, in der Ohnmacht, im depressiven Stupor, im dissoziativen Bewusstseinsverlust –, und der mnestische Wiederanschluss, wie im Falle der Amnesie, nicht mehr gelingt, reißt die wesenhafte Zeitsynthese des menschlichen Erlebens und Bewusstseins ab und geht in eine totale Sukzession, d.h. in eine *Zeitseparation*, über, die mit der Kohärenz und Kontinuität des Erlebens unvereinbar ist und nur durch Fremdhilfe überbrückt werden kann.

Diese Zusammenhänge machen deutlich, dass der Mensch als Erlebender in Hinsicht seiner Zeitkonstitution dreierlei, und zwar zugleich ist: *Zeitquelle, Zeitveränderung und Zeitsynthese*; oder: sukzessionsloses, durchgängig dauerndes Sein, echt sukzessives Werden und die Synthese von Sein und Werden durch das lebendige, immer wieder die Zeitextension intensiv zusammenfassende Sein des menschlichen Erlebens, Gewahrens und Bewusstseins.

14. Das Gewahrsein im Verhältnis zu den drei Zeitekstasen

Wie aber verhält es sich nun genauer mit Zeit und Sukzession im Erleben? Ich meine folgendermaßen: Indem aus dem genannten Grundzustand des Gewahrseins ein erster endlicher Akt hervorgeht, konstituieren sich die Grundverhältnisse aller Zeitlichkeit. Das heißt: Mit der durch den ersten Akt vollzogenen Erreichung eines neu bestimmten Grundzustandes, z.B. einer neuen Wahrnehmung, einer neuen Gestimmtheit, ist der alte Grundzustand definitiv vergangen und ein neues Gewahrsein und darin eine neue Gegenwärtigkeit, die bisher nur potentiell und als künftige bestand, realisiert. Im neuen Grundzustand des Gewahrseins haben sich eine neue Gegenwart, eine vergegenwärtigte Vergangenheit (nämlich der alte mitgeführte Zustand) und eine erst aufgespannte, dann realisierte Zukunft zusammengefunden. Wird von hier aus ein neuer Akt anvisiert, dann eröffnet sich eine neue Zukunft mit einer neuen potentiellen Gegenwart und einer neuen (!) potentiellen Vergangenheit. Dabei gilt, dass Zukunft und Vergangenheit objektiv niemals als solche bestehen können, sondern nur als Dimensionen der Gegenwart, eben als vergegenwärtigte, erinnerte Vergangenheit und als vergegenwärtigte, etwa ersehnte, erwünschte, geahnte, geplante Zukunft. Eine Vergangenheit bzw. eine Zukunft an sich ist unmöglich. Darum ist der Sinn der Zeit auch niemals, wie *Heidegger* (1979, S. 191 ff.) mit vielen anderen meint, die Zukunft (das Seinkönnen und Sichvorwegsein des sich sorgenden Daseins), sondern die Gegenwart. Nur eine Zukunft, die sich erfüllt, ist sinnhaft; und erfüllen tut sie sich dadurch, dass sie sich realisiert, also Gegenwart wird. Da dem Menschen die Gegenwart allerdings nie genügt, strebt er über jede Gegenwart hinaus - und darin gründen Schein und Täuschung, die Zukunft sei der Sinn der Existenz. Doch nicht um der Zukunft selbst willen strebt der Mensch über die Gegenwart hinaus, sondern darum, dass die Zukunft Gegenwart bzw. damit durch die Zukunft reichere Gegenwart werde. Es wirft ein viel sagendes Licht auf die moderne Zeitphilosophie und auf die hinter ihr stehende abendländische Kulturepoche, wenn sie die Zukunft über die Gegenwart stellt. Drückt sich darin doch die faustisch nie zur Ruhe kommende, alles verzehrende Raserei des homo faber aus. In Wahrheit gibt es zur Zukunftsverfallenheit des technischen Welteroberers echte Alternativen: Naturvölker und alte ostasiatische Kulturen bevorzugen das Leben und achtsame[17] Verweilen im Augenblick, die Ruhe, den Genuss, die Muße, das Geschehenlassen,

[17] Die moderne westliche Psychotherapeutik entdeckt immer mehr die heilsame Kraft der „Achtsamkeit" (mindfullness). Nur wer im Hier und Jetzt und Sosein verweilt, ja die innere Fülle eines Dinges, eines Seinszustandes, einer Wahrnehmung, einer Begegnung gleichsam auskostet, kann sich regenerieren, reinigen, läutern, klären oder, falls beschädigt, gesunden. Im Abendland haben die großen Mystiker des Mittelalters diese Einsicht durch ihr „Konzept" der Gelassenheit zum Ausdruck gebracht. *Meister Eckhart* z.B. sagt: „Immer ist die wichtigste Stunde die gegenwärtige, immer ist der wichtigste Mensch der, der dir gerade gegenübersteht, und immer ist die wichtigste Tat die Liebe." (zitiert bei *Burkhard* 2007, S. 20)

die Gelassenheit und schrecken vor dem Erjagen und Erzwingen künftiger Projekte zurück. Auch die Verbindung zur Vergangenheit, ihre Bewahrung im kollektiven Gedächtnis mittels Mythen, Ritualen und Lebensstrukturen ist bei den traditionalen Gesellschaften ausgeprägter als die Zukunftsorientierung. Ja, wie *M. Eliade* (1994, S. 62) überzeugend darstellte, herrscht in diesen Gesellschaften ein großer innerer Druck, die Zeit ungeschehen zu machen und alles künftig Neue im Sinne des „in illo tempore“ der Vergangenheit bzw. Gegenwart anzugleichen. Tiefer, d.h. ontologisch betrachtet, geht es diesen Kulturen (natürlich weitgehend unbewusst) darum, den existenzialen Grundzustand, die je und je mitgegebene Grundfülle des Menschseins nicht „machen“, nicht „konstruieren“ zu wollen (wie der Abendländer), sondern einfach zuzulassen, zu empfangen, zu bewahren und immer wieder im Mythos und im Ritual zu rekapitulieren. Präreflexiv-intuitiv wissen (oder besser fühlen) die archaischen Menschen, dass diese Grundfülle der Grund und die Ermöglichung der Zeit als Sukzession, als Entwicklung, als Tätigkeit, als Schaffen, als Synthese ist (und nicht umgekehrt, wie der homo faber meint!), auch wenn diese Fülle, wie *Aristoteles* (Metaphysik, Buch IX) zu Recht betont, nur durch diesen Sukzessionsprozess aus ihrem Potentialzustand in die aktuale und differenzierte Fülle kommt. Doch auch dann realisiert sie sich nicht in einem Nach- und Nebeneinander, sondern in einem *ständig zeitsammelnden, immer mehr und tiefer Gegenwart werdenden Ineinander*.

Das Gewahrsein entfaltet sich also wohl in der Zeit, aber es verliert oder zerstreut sich nicht darin (außer, es geht in Hast und Zerstreuung unter), sondern sammelt die Zeit und verdichtet sie gleichsam zu einer immer innerlicheren und reicheren Gegenwart. Man könnte daher mit einigem Recht die Verhältnisse umkehren und sagen: *Die Zeit wird im Gewahrsein im dreifach hegelischen Sinne aufgehoben, nämlich überwunden, bewahrt und überhöht.* Allerdings gilt dies, das muss einschränkend gesagt werden, nur für das „reine Gewahrsein“, nicht für den verleibten, weltgebundenen Menschen, dessen Leben sich in der sukzessiven Weltzeit entfaltet und sich tatsächlich in Vergessen, Schlaf, Krankheit und schließlich in Altern und Tod immer wieder verliert und schlussendlich vollständig verlieren muss. Wir sind eben nicht nur reine Zeitlichkeit, d.h. nicht nur zeitsammelndes Innesein, sondern auch äußere Zeit, Weltwerden, Wachsen, Reifen, Suchen, Abirren, Verlust, Diskontinuität, Verfall, Tod, und zwar sowohl individuell als auch kollektiv. Kurzum: Als Leib- und Weltwesen stehen wir nicht nur unter einem inneren, sondern auch unter einem äußeren Zeitigungszwang. Darauf komme ich zurück.

15. Ekstasis und Enstasis, Identität und Selbstdifferenz

Ein Zentralbegriff der modernen Anthropologie und Ontologie ist der Begriff der Ekstasis. Er meint eine Art „Hinausstehen“ oder gar „Außer-Sich-Sein“, das im Menschen anhebt und in verschiedenen Weisen über ihn hinausgeht. Hier trifft sich der Begriff der Ekstasis mit den Begriffen der exzentrischen Positionalität (*Plessner* 1981, S. 360 ff.), der Intentionalität und der Selbsttranszendierung (*V. Frankl*[18] 1990) und meint dann ganz allgemein ein „Bei-Etwas-Anderem-Sein“.

Heidegger (1979, S. 364 ff.) betrachtet in seinem frühen Hauptwerk „Sein und Zeit“ die Ekstasis im Verhältnis zur Zeitlichkeit. Da der Mensch nach seiner Auffassung wesenhaft durch ein „Sich-Vorweg-Sein“ bestimmt ist, steht er immer über sich hinaus und transzendiert sein natürliches Gegebensein. Selbstverständlich kann der Mensch niemals völlig aus sich heraustreten (bleibt also gemäß Plessner immer auch zentralisiert), da er stets seine Gegenwart mit in die Zukunft nimmt oder besser: seine Zukunft immer nur in einer

[18] V. Frankl`s Logotherapie basiert auf einer Existenzialanalyse, die den Menschen explizit als ein Wesen versteht, dessen ganzes Sein auf einen über ihn hinausgehenden Sinn angelegt ist, der verantwortungsbewusst ergriffen und als Aufgabe verstanden werden soll. Erst in der Erfüllung dieser „selbsttranszendierenden“ Aufgabe komme der Mensch wirklich zu sich selbst.

Gegenwart realisiert. Von Heidegger ausgehend vertieft *Kraus* (1985, S. 184) diesen Gedanken und weist darauf hin, dass sich der Mensch, indem er sich in seiner Zeitigung überschreitet, von dem, was er ist, auf etwas zubewegt, was er nicht ist, und damit eine „Dialektik von Identität und Nicht-Identität“ konstituiert.

„Menschliches Sein als Ich-Bewusstsein kann daher nicht nur unter dem Aspekt der Gleichheit und Kontinuität gesehen werden. Für dieses gilt genauso Veränderung und Diskontinuität im Sinne einer stets zugleich im Werden und in Auflösung befindlichen Identität.“ (*Kraus* 1985, S. 184)

Ja, es gibt Störungen, in denen dieser Wechsel von Identität und Nichtidentität nicht mehr bzw. nicht mehr voll geleistet werden kann und das personale Werden unter eine tiefe Hemmung und damit Selbstentfremdung gerät (*Gebsattel* 1959), so vor allem bei den depressiven und schizoiden Störungen (vgl. insbesondere den Typus melancholicus nach *Tellenbach,* 1983).

Doch nicht nur in die Zukunft vermag der Mensch hinauszustehen (zu ek-sistieren); auch die umgebende Natur, das Du, das Man und das Wir erschließt er sich auf diesem Wege. Schließlich transzendiert der Mensch sein Dasein über allen Raum und alle Zeit hinaus zu zeit- und raumlosen Dimensionen, zum Sein schlichthin und zu den reinen überzeitlichen Geltungen der ethischen, ästhetischen, logischen und mathematischen Wertewelten. In allen diesen Fällen sind Ekstasis, Selbsttranszendierung und exzentrische Positionalität identisch.

Was Heidegger nicht thematisierte, uns aber nicht verloren gehen darf, ist die Möglichkeit des Menschen, sich „nach innen“ zu transzendieren, etwa indem er nach den Gründen seines Denkens und Verhaltens, ja letztlich, wie das Husserls transzendentale Phänomenologie erstrebt, nach dem innersten Quell seiner Selbstkonstitution fragt. Ich nenne das die *Enstasis*, also ein In-sich-Hineinstehen, ja Durch-sich-Hindurchstehen (Perstasis),[19] das dem Tier nicht gegeben ist und sich klassisch im delphischen Spruch des „Knoti se auton“ ausspricht.

Damit offenbart sich eine neue strukturelle Trias von großer Bedeutung: Zwischen Ekstasis und Enstasis siedelt sich die *Inständlichkeit* an, die in etwa der Zentralität Plessners entspricht. Oder anders, nämlich dynamisch gesehen: Von seiner wesenhaften Inständlichkeit aus (die mindestens implizit konstituiert wird) streckt sich der Mensch in die Ekstasis oder in die Enstasis hinaus bzw. hinein und sucht so, sein Selbstssein im „Anderen“, im Noch-Nicht und im „Über-sich-hinaus“ zu finden. Sowohl die Ekstasis als auch die Enstasis kann der Mensch verweigern, in beidem kann er sich – aus verschiedenen Gründen – verlieren. Es ist klar, dass keine Psychotherapie ohne das Wechselspiel von Enstasis und Ekstasis auskommt: In der Enstasis erhellt sich das Subjekt, in der Ekstasis bewährt es sich in der Welt, und in der Inständlichkeit sammelt es sich wieder und ruht aus.

16. Gewahrsein, Bewusstsein und Ich

„Das Selbstbewusstsein ist das eigentliche Wunder in der Psychologie.“ (*W. Windelband*, Einleitung in die Philosophie, 1914)

„An dem Problem des Ich zeigt sich deutlich, wie das uns scheinbar Bekannteste und Vertrauteste zum dunklen Rätsel werden kann.“ (*A. Messer* 1928, S. 358)

„Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen.“ (*I. Kant* 1983, S. 37)

Blicken wir zurück, so zeigt sich, dass das Gewahrsein bzw. Gewahren differenziert betrachtet werden muss: Im innersten Kern ist es ein lebendiger Zustand, der sofort als

[19] Hier sei an *Meister Eckhart* erinnert, der genau diesen Weg der „inneren Selbsttranszendierung“ beschreitet, um das „Seelenfünklein“, das Gottebendbildliche des Menschen in seinem Seelengrund aufscheinen zu lassen.

Aktquelle fungiert und als solche Quelle unentwegt einzelne Akte, d.h. Selbstvollzüge, aus sich entlässt, aber auch unentwegt in sich zurücknimmt und integriert. Im Mythos: Isis setzt die disiecta membra des zerstückelten Osiris wieder zusammen. Auf dem Wege der Aktreihe entsteht Sukzession, echte zeitliche Vielheit, eine Art Auseinander, das aber im Gewahrsein ständig und neu ineinsgefasst wird (im Falle des unerinnerbaren Vergessens aber auch verloren geht, also auseinander bleibt). *Ursprüngliches In-sich-Sein, Aus-Sich-heraus-Gehen und Sich-Sammeln bilden die besondere Zeitstruktur des Erlebens*. Alle drei Seinsweisen sind ohne einen selbst hergestellten Selbstbezug unmöglich, und also ist mit ihnen Erleben und (wenigstens präreflexives) Bewusstsein gesetzt. Was heißt dies?

Hier ist zunächst jene Auffassung zurückzuweisen, die Bewusstsein und (explizite) Selbstbewusstheit gleichsetzt. Wir sahen schon, dass dies nicht angeht. Ich kann mir eines Sachverhaltes bewusst sein, d.h. diesen Sachverhalt bewusst-haben, ohne dabei eigens meiner selbst bewusst zu werden. Ein Erleben oder Gewahren ohne ein Bewusst-Haben ist demnach unmöglich. Eines Anderen - dieser Rotfarbe, jenes Menschen etc. - angesichtig und inne zu werden, gelingt nur über das Bewusst-Haben. Erleben, Gewahren und Bewusstsein sind darum im Kern identisch. Ein bewusstloses Erleben wäre ein Erleben, das nichts erlebt und von niemandem erlebt wird. Das ist unmöglich.

Wer oder was erlebt nun aber und hat etwas bewusst? Ein Ding, ein Es, ein Nichts? Wir wissen es schon: Nur ein Sein, das im Erleben sich auf das Erlebte richten, es wahrnehmen, es ergreifen und seiner inne (bewusst) werden kann, ist dazu in der Lage, niemals ein bloß passives Ding, ein blindes Es, etwa ein Trieb, oder gar ein Nichts. Wie sollen wir ein solches Sein nennen? Ein aktiv-initiatives, schauendes, gewahrendes, innewerdendes, sich richtendes und ergreifendes, fühlendes und mitschwingendes, seine Erlebnisse sich als zugehörig empfindendes und sich durch die Zeit als identisch erlebendes, kurzum ein innerlich lebendiges Sein? Kann das, wie *Sartre* (1994, S. 86) meint, ein unpersönliches Bewusstsein sein? Ich scheue mich nicht, es Geist oder Person oder Ich[20] zu nennen, wohl wissend, dass das Ich heutzutage keinen guten Leumund besitzt. Woher kommt die Abwehrhaltung gegen das Ich? Dies hat historische und sachliche Gründe.

Bei *Descartes* und besonders im nachkantischen Idealismus *Fichtes* avancierte das Ich zu der philosophischen Größe schlechthin, ja zu einem Absolutum, das die Welt nicht nur wahrnimmt und gestaltet, sondern sogar erschafft.[21] Während es bei Descartes die unerschütterliche (aber nie verabsolutierte!) Ausgangsbasis allen Erlebens und Denkens ist, die selbst noch durch ihre Bezweiflung bestätigt wird, wird das Ich bei Fichte zum Demiurgen der Welt. Schon Kant allerdings schrieb in Verkennung der Verhältnisse die Ordnungs- und Gesetzesstrukturen der Natur der Leistung der menschlichen Vernunft zu, doch immerhin ließ er noch eine vom Geist unabhängige Welt, das „Ding an sich“ gelten. Fichte zieht auch noch dieses in das Subjekt hinein und macht es zu einer Schaffung desselben. Davon wendet sich zwar die nachhegelische Philosophie ab, doch sowohl im Neukantianismus als auch in der Husserlschen Phänomenologie behält das Ich eine zentrale, eben die Erfahrung „konstituierende“, manchmal „absolut“ konstituierende Funktion. Die Frage allerdings, was das Ich sei, bleibt auch um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert heftig umstritten. Im Anschluss an den Altpositivismus von Hume sieht auch der Neupositivismus im Ich nur ein „Vorstellungsbündel“, und ähnlich bestimmt *Sartre* (1994, S. 83 ff.) das Ich als bloßes Vorstellungsobjekt des unpersönlichen „absoluten“ Bewusstseins. Nachdem nun die vielfältige Abhängigkeit sowohl des Bewusstseins als auch des Ich (!) von physiologischen und sozialen Prozessen bewiesen worden war, verloren beide ihre selbständige, in diesem

[20] Ich ist hier das „I“ im Sinne von James, Mead, Husserl u.a., nicht aber im Sinne von Sartre, dessen Ego eher dem „Me“ von James und Mead entspricht, also jenem empirischen Ich, das vom „transzendentalen“ Ich (bei Sartre: vom apersonalen Bewusstsein) aufgebaut wird.

[21] Der Begriff der Konstitution überwindet diese Doppeldeutigkeit nicht und meint manchmal nur ein Nachgestalten, Nacherzeugen, manchmal aber auch ein echtes und volles Erschaffen, so leider auch bei Husserl und anderen Phänomenologen. Das führt zwangsläufig zu einer Ichvergötzung.

Sinne „substanziale Position“ und wurden, so besonders das Ich, zu einem bloßen Sprachelement degradiert. „Ich“ ist hier nur noch eine sprachliche Bezeichnung für das in der explizit-verbalen Selbstreflexion zu sich kommende (Satz-) Subjekt. Damit aber fragt sich, wer das „Subjekt“ sei, das da durch den Selbstbezug zu sich kommt, Ich sagt und Sätze mit Subjekten bildet? Die Antworten fallen heute sehr gegensätzlich aus: Die Neurobiologen sagen, das Subjekt sei das Gehirn (das Gehirn denke, fühle, entscheide sich usw.) und erschaffe sich das (sein?!) Selbstbewusstsein; die Leibphänomenologen sagen, das Subjekt sei der Leib, und eben in der Rückwendung auf sich selbst werde er ein Selbst, ein Ich; und Sartre sagt, das eigentliche „Subjekt“ im Sinne des spontanen Autors des Ich sei das unpersönliche Bewusstsein. Die Gesellschaftstheoretiker schließlich halten das „Ich“ für eine soziale Konstruktion, eine „Rolle“, die durch Arbeitsteilung und Machtkonzentration möglich geworden sei.[22]

Zweifelsohne hat sich der Idealismus mit seiner Vergöttlichung des Ich in eine realitätsferne Maßlosigkeit verstiegen. Sein Hauptfehler bestand wohl darin, nicht das Ich zu substantialisieren, wie man oft meint, sondern die Substanz (im Grunde ganz im Anschluss an Aristoteles) a priori als unveränderlich und absolut zu bestimmen. So ging noch Kant vor, und selbst Husserl folgte dieser Verabsolutierung des Ich. Wieso aber, ist zu fragen, soll es nicht ein selbständiges und dennoch wandelbares Wesen, also eine nicht-absolute Substanz geben können? In der Tat ist diese Möglichkeit erweisbar im Menschengeist realisiert. Und weder die idealistischen Subjektphilosophen noch ihre Gegner sind auf diese Möglichkeit aufmerksam geworden und verrannten sich im Gegensatz der Extreme: entweder absolute und unwandelbare Substanz oder gar keine Substanz bzw. totale Veränderlichkeit.[23] Hier gilt wahrlich einmal: Tertium datur!

Trotz jenes fundamentalen Mangels in seiner Substanzkonzeption hat der Idealismus tiefste Einsichten in das Wesen des Ichs, vor allem in seine Selbst- und Weltkonstitution gewonnen, die heute weitgehend über Bord geworfen werden. Die Frage, ob das Ich eine substanziale, d.h. selbständige und eigenwertige, Realität darstellt, ist gewiss noch nicht entschieden, auch nicht mit dem berechtigten Hinweis, dass das Ichbewusstsein erst im zweiten Lebensjahr erwacht und wie alles Erleben von neurobiologischen Prozessen und sozialen Interaktionen abhängig ist. Daraus seine Abkünftigkeit, Epiphänomenalität oder Dinglichkeit (wie bei Sartre) ableiten zu wollen, ist voreilig und wird dadurch zweifelhaft, dass wir fragen, wer oder was denn da zum Selbstbewusstsein erwache? Auch rein empirisch spricht die oft beschriebene Plötzlichkeit und Unvergleichlichkeit des Erwachens zum Ichbewusstsein gegen alle naturalistische Ableitung und für den Durchbruch einer ontologisch völlig einzigartigen Dimension.[24]

---

[22] Es sei betont, dass das konkrete weltliche Ich natürlich all das Genannte *auch* ist, d.h. einen konkreten objekthaften Leib, eine objekthafte Identität (Namen, Pass etc.), eine objekthafte soziale Rolle hat und insofern, wie Sartre richtig sagt, eine Schöpfung des ungegenständlichen Bewusstseins ist. In Frage steht nur, ob dies sein Wesen ausmacht bzw. seinen vollen Seinskern erschließt, und eben das muss im Lichte einer tieferen phänomenologischen Analyse verneint werden. Erstens ist das in der Tat ungegenständliche Bewusstsein nicht apersonal (Personalität ist also nicht gleich gegenständlich, wie Sartre fälschlich meint), und zweitens ist das Ich im Kern keineswegs, wie Hume und Sartre meinen, ein inneres Objekt (Vorstellung) oder ein Weltgegenstand, darum auch keineswegs, wie Sartre sagt, ein Weltding, sondern jener allem Objekthaften und jeder Verdinglichung entzogene Punkt einer einmaligen aktiven und gewahrenden Perspektivquelle, die sich durch Reflexion völlig ungegenständlich, d.h. inständlich, ihrer selbst bewusst werden kann.

[23] In seiner kritischen Studie kommt auch *Kolakowski* nicht über diesen theoretischen Dualismus hinaus (2002, S. 74-77). Er stellt ihn aber in geradezu klassischer Weise dar, wenn er meint, das menschliche Ich sei sich selbst völlig transparent, „reine Aktualität“ (S. 75), notwendig und einzigartig (S. 76). In Wahrheit hat das Ich zwar einen aktualen Kern, aber mit einer unausschöpflichen inneren Potentialität, die es unmöglich macht, dass der Mensch ganz und gar transparent und aktual werden kann, sondern bedingt, dass er immer auch seinsunentfaltet, also seinsdunkel bleibt. Und schließlich ist er auch nicht einzigartig, wiewohl einmalig, da es real allgemeine Strukturen in allen menschlichen Vernunftwesen gibt; und notwendig kann der Mensch nicht sein, da er einen Anfang hat, der nicht sein muss. Nur Gottes Ich ist einzigartig, notwendig, absolut aktual und selbst-transparent!

[24] Vergleiche das schöne und vom Empirischen herkommend überzeugende Buch von *D. Kohnstamm*: „Und plötzlich wurde mir klar: Ich bin ich!“ (2004). Darin berichtet z.B. Marie le Hardouin in ihrer Autobiografie von der Entdeckung ihres Ich mit vier Jahren: „Ich hörte deutlich eine Stimme, die sagte: Komisch, dieser Jemand, der fühlt und sieht, das bin ich!“ (S. 59)

Gehen wir aber nochmals einen Schritt zurück und vergegenwärtigen uns ein sieben Monate altes Kind, dann wird ihm gewiss niemand Bewusstsein und Persönlichkeit absprechen, bloß weil es noch kein explizites Selbstbewusstsein aufweist und noch nicht „Ich“ sagt. Es kann also gar nicht in Frage stehen, dass das Selbstbewusstsein im Rahmen der sozialen Interaktion, des Erwerbs des aufrechten Ganges und der Sprache im naiven Bewusstsein erwacht. Fragt sich nur, wie und warum? Dass es nicht erwachen muss, beweist die Tatsache, dass wir auch den höheren Tieren Bewusstsein zusprechen, sie aber eben gerade nicht den Sprung zum Selbstbewusstsein schaffen. Hier nun setzen neurobiologische, soziologische und psychologische Theorien an, die die Existenz des Ichs aus der Leib-Umwelt-Beziehung abzuleiten suchen. Danach sind es die Anderen, die das Ich im Kleinkind „machen“. Und sie tun dies dadurch, dass sie erstens das Kleinkind als Du ansprechen und es zweitens durch Verbote und Frustrationen, also durch die Erfahrung von Grenzen und Mangelerfahrungen auf sich zurückwerfen.

Es kann kein Zweifel sein, dass diese psychosoziologischen Erklärungen von großer Bedeutung sind, was etwa durch die Wolfskinder bewiesen wird, die, getrennt von aller menschlichen Umwelt, nicht zum Selbstbewusstsein erwachen. Aber macht wirklich die Mitwelt das Ich? Wenn dem so wäre, dann müsste auch ein Tier, das wir mit Du anreden und frustrieren, zum Selbstbewusstsein erwachen, was offensichtlich nicht der Fall ist. Außerdem lösen jene Theorien nicht wirklich das Problem, sondern verschieben es nur: Denn wenn es die Mitwelt ist, die durch ihren Einfluss (Du-Sagen etc.) das Ich erschafft, dann fragt sich doch, wie es mit den Ichen jener Mitwelt bestellt ist. Sind auch diese wieder das Produkt der Mitwelt, dann geraten wir in einen regressus ad infinitum, der sich selbst ad absurdum führt. Damit wird klar, wo der Fehler liegt: *Die Mitwelt mag eine notwendige Bedingung der Selbstbewusstwerdung sein, aber sie erweckt das Ich nur, sie erzeugt es nicht, sie ist keine causa effizienz der anderen Ichperson, sondern nur ein causa conditionalis.* Vielmehr muss das Erwachen im präreflexiven Kind erstens wesenhaft als Möglichkeit angelegt sein und zweitens *von ihm selbst*, angeregt und unterstützt von außen, vollzogen werden. Ein Selbstbewusstsein, das nicht „von selbst“, nicht „spontan“ erfolgt, das von außen getätigt wird, von Anderen gemacht wird, bleibt nur „Anderes“, kommt nie zu sich selbst und hebt sich damit selbst auf (was auch *Sartre* klar sieht, 1974, S.62). Die Selbstwerdung ist auf diesem Wege prinzipiell unmöglich. Ist dies einmal erkannt und anerkannt, dann sind wir genötigt, im präreflexiven Kind eine Potenz vorauszusetzen, die potentiell dazu in der Lage ist, sich selbst zu ergreifen und auf sich selbst zurückzuschauen. Das mag durch den Mitmenschen, die Mutter etc., motiviert sein, aber leisten muss es das Kind selbst.[25]

Wie also sollen wir jene Potenz nennen? Nun, das hängt davon ab, welche Eigenschaften sie hat, und die kennen wir schon. Die Fähigkeit, zu sich selbst zu erwachen, impliziert

- erstens Eigenaktivität und Initiative („Spontaneität“, Autorenschaft),
- zweitens Intentionalität (Bezugnahme auf Anderes oder sich selbst),
- drittens geistig-gegenständliche Wahrnehmung (geistige Rezeptivität),
- viertens Selbstzuschreibung (Ichzugehörigkeit, Jemeinigkeit) von Erlebnisse und Zuständen
- fünftens die Fähigkeit zur Selbstidentifizierung und zum Identitätsbewusstsein über die Zeit,
- sechstens das Erleben und Wissen um die Trägerschaft von Dispositionen, Begabungen, Eigenschaften
- und siebtens die Fähigkeit zur Kommunikation (Du-Konstitution, Perspektivenwechsel, Empathie).

[25] Im Übrigen erweckt nicht nur die soziale Umwelt das Bewusstseinsleben des Kleinkindes, sondern auch sein Funktionsleib (nämlich durch das ARAS, ein vom Hirnstamm zur Großhirnrinde aufsteigendes Erregungssystem, vgl. *Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 512 ff.) und sein Empfindungsleib (durch Wärme, Kälte, Schwere, Schmerz, Durst, Hunger, Luftnot etc.) erwecken es (vgl. *Fuchs* 2000, S. 87 ff.). Ohne die Intaktheit dieser leiblichen Systeme kann auch die soziale Mitwelt einen Menschen nicht zu Bewusstsein bringen.

Die Konstitution eines Identitätsbewusstseins durch Selbstzuschreibung kommt dann zum Ausdruck, wenn ein Mensch erleben und sagen kann: „Ich bin es, der das da will, wünscht, fühlt, sagt, denkt, erinnert, versteht, nicht versteht, anzweifelt, erwartet usw.“ Im reflexiven Selbstbewusstsein wird also, wie zu sehen, nicht nur das Ich als reflexive Größe konstituiert („Ich weiß, dass *da etwas* ist, das will, wünscht, fühlt etc.“), sondern weit mehr wird im Selbstbewusstsein dem, was da will, wünscht, fühlt etc., das Selbstsein und damit das Ichsein *zugesprochen*! Denn nun heißt es nicht mehr nur, „Ich weiß, dass da etwas ist, *das* will, wünscht, fühlt etc.“ (das ist der Standpunkt Sartres gegenüber dem Verhältnis von unpersönlichem Bewusstsein und persönlichem Ich), sondern „Ich weiß, dass *ich* will, wünsche, fühle, dass ich es bin, der (immer schon, wenn auch präreflexiv, „unbewusst“) wollte, fühlte, dachte.“ Oder noch klarer: *„Ich weiß, dass derjenige, der da will, wünscht, fühlt, denkt etc., „ich“ bin.“*

Würde dies nicht stattfinden, d.h., bliebe das Ichsein nur eine reflexive Größe (und bezöge sich, wie Sartre meint, auf eine unpersönliche Wirklichkeit, das reine Bewusstsein), dann könnte niemals das Gefühl der Autorenschaft, ja nicht einmal des Selbstseins entstehen, ja dann wäre nicht unterscheidbar, wer denn nun will, wünscht, fühlt, denkt. Der Satz: „Ich weiß, dass da etwas ist, das fühlt, denkt, will.“ träfe dann gleichermaßen auf ein absolutes X, einen Anderen oder sonst etwas, z.B. das Gehirn, den eigenen Leib etc. zu. So ist es aber nicht! Im Gegenteil: Im Selbstbewusstsein offenbart sich in uno actu auch die *Selbstwirksamkeit*, also die *unbedingte Autorenschaft* des Subjektes. Zumindest konstituiert sich im Selbstbewusstsein, was Fichte so klar und tief erkannte, die absolute Autorenschaft des Selbstwissens: „Ich bin es, der jetzt weiß und dieses Wissen erzeugt, dass da etwas ist, das will, wünscht und denkt.“ Niemals also kann das Bewusstsein, wie *W. Singer* (2002) meint, nur ein passiver Zuschauer sein, denn wenigstens das Beobachten erfolgt nicht passiv und fremdbestimmt.[26] Wenn aber das Wissenkönnen eine Tathandlung des Menschen ist und sein kann, dann gibt es keinen sinnvollen Grund, ihm abzusprechen, dass es auch der Quell und Grund anderer Aktionen wie des Wollens, Wünschens, Denkens, Erinnerns usw. ist, was wir ja auch unmittelbar erleben. Damit sind wir am Ziel: Der einzig angemessene Name für jene Potenz, die im Selbstbewusstsein zu sich selbst kommt und sich „ich“ nennt, ist nicht nur und nicht erst durch die Reflexion ein Ich, d.h. personaler Geist, sondern schon präreflexiv durch seine Spontanhandlungen des Wollens, Wünschens, Fühlens, Denkens etc. ein Ich, eben ein echter Autor, d.h. eine eigenständige, selbsttätige, spontan wirksame, und zwar sinnverbunden und sehend wirksame Kraft, also ein „individueller Geist“, eine Person, eben ein „Ich“, ein je schon personales und erst dadurch zentriertes und individuiertes Bewusstsein, ja Selbstbewusstsein und mitnichten nur ein unpersönliches Bewusstsein.

Wir können auch so sagen: Zuerst ist das wirkende (nur implizite) Ich da; dann erwacht es, vermittelt durch die Spiegelungen in anderen Ichen, zu sich selbst und wird ein selbstbewusstes (explizites) Ich. Aber Ich ist es allemal und von Anbeginn. Leugnen wir dies, dann ist der Weg zur Möglichkeit echter Autorenschaft prinzipiell verbaut. Aus keiner Fremdbestimmung dieser Welt lässt sich eine Selbstbestimmung hervorzaubern. Nur wecken und unterstützen lässt sie sich, das durchaus, aber mehr nicht. *Weder der Funktionskörper (das Gehirn) noch der Empfindungsleib (der Organismus) noch die soziale Mitwelt können der zureichende Grund von Bewusstsein und Ichsein sein, das ist das Ergebnis*. Die Person ist eine Realität sui generis, unableitbar, einzigartig und darum allem Naturalismus, Psychologismus und Soziologismus wesenhaft entzogen. Ihre Herkunft kann naturwissenschaftlich nicht aufgeklärt werden, entweder bleibt sie ein Geheimnis oder kann von einer Metaphysik des Geistes[27] ergründet werden.

---

[26] Das erkannten schon viele Philosophen und Wissenschaftler, so z.B. *P. Natorp*: „Ist doch das Schauen selbst ein Akt und nicht ein bloß passives Verhalten. Reine Passivität wäre Tod.“ (1912, S. 56 ff.)

[27] Diese Metaphysik des Geistes, basierend auf einer Analyse des Ichwesens, bietet, wie ich meine, in überzeugender Weise *B. v. Brandenstein* (z.B. in: „Die Quellen des Geistes“, 1955, S. 31-48)

17. Gestalten des Bewusstseins

Streng betrachtet kann sich das Bewusstsein nur selbst in Augenschein nehmen; das Bewusstsein des Anderen ist nicht unmittelbar zugänglich, ja es würde zerstört, wenn dies versucht würde. Indirekt aber – etwa über die organismischen Mitreaktionen, den Ausdruck, die Sprache, das Verhalten – ist das Bewusstsein des anderen sehr wohl erreichbar. Genau auf dieser Basis agiert seit jeher die empirische Psychologie, wenn sie die biochemischen, physiologischen und sozialen, kurz die „extrinsischen" Bedingungen des Bewusstseins untersucht. Sie blickt in diesem Fall „von außen" auf das Bewusstsein und fragt nicht, was es in sich, d.h. als solches, ist. Letzteres tut die Phänomenologie, die auf „intrinsischem" bzw. reflexivem Wege die Bewusstseinsstruktur zu erhellen sucht.

In Wahrheit geht natürlich auch die empirische Psychologie von einer phänomenologischen Basis aus, da sie sonst nie wissen könnte, was sie untersuchen soll. So setzt sie, wenn sie z.B. die Abhängigkeit des Bewusstseins von gewissen Stammhirnprozessen (ARAS) feststellt, ein phänomenologisches, d.h. reflexiv gewonnenes, Wissen vom Bewusstsein voraus. Analog verhält es sich, wenn festgestellt wird, dass Wahrnehmungsprozesse „unbewusst" erfolgen. Die Frage, wie eine Wahrnehmung unbewusst sein kann, macht sich der positivistische Wissenschaftler in der Regel allerdings gar nicht zum Problem. In Wahrheit ist dies aber nicht nur ein Rätsel, sondern grenzt fast schon an eine logische Widersinnigkeit. Denn eine Wahrnehmung impliziert doch irgendwie ein Erleben, setzt einen Wahrnehmenden voraus, eine Aktivität, ja Intentionalität – wo und wie aber, wenn all das unbewusst im vollen Sinne von bewusstlos sein soll? Um hierin weiter zu kommen, ist es hilfreich, innerhalb der alltäglichen Empirie die Bewusstseinsgestalten in ihrem Verhältnis zur Subjekt-Objekt-Beziehung zu betrachten. Und da finden wir Folgendes und sehr Aufschlussreiches.

An erster Stelle sei das *rein objektale Bewusstsein* genannt. In seinem Fall hat das Subjekt zwar etwas bewusst, ist sich aber in diesem gegenständlichen Bewussthaben nicht seiner selbst bewusst, so z.B., wenn es als Leser in der imaginären Welt eines Romans „versinkt". Diese alltägliche Tatsache beweist, dass Bewusstsein nicht notwendig Selbstbewusstsein ist. Wie ich aber schon zeigte, besitzt auch diese Bewusstseinsform einen impliziten Selbstbezug, im Beispiel: Der Leser des Romans hält an seinem Entschluss, das Buch zu lesen, auch dann noch fest, als dieser Entschluss im Verlauf seiner Lektüre in Vergessenheit gerät.

Dem objektalen Bewusstsein ist zweitens das *rein subjektale oder subjektal-reflexive Bewusstsein* gegenüberzustellen. Dieses liegt vor, wenn sich das Subjekt ausschließlich auf sich selbst bzw. auf eine Seite seiner selbst bezieht und dabei keine echten Gegenstände gewärtigt: „Ich bin wach.", „Ich fühle mich gut.", „Ich erlebe in der Meditation nichts als meinen gelassenen Zustand, frei von Gedanken, Sinnesempfindungen, Phantasien etc." Auch wenn dieser Zustand nur schwer und vielleicht auch nie ganz und gar zu erreichen ist, so ist er wohl nicht unmöglich. Zum Mindesten lässt er sich anstreben, und das genügt für unsere Zwecke. Bewusstsein ist also nicht notwendig an Objekte - seien es Objekte aus der Weltwahrnehmung, seien es Objekte der Phantasie -, aber natürlich immer an „Inhalte" gebunden.

Zweifellos am häufigsten ist das *objektal-subjektale Bewusstsein*: „Ich freue mich über das Geschenk.", „Ich ärgere mich über das Wetter.", „Ich denke an meinen Freund." usw. Hier fallen beide, Subjekt und Objekt, in den Fokus des Bewusstseins. Allerdings sind sie nur dem Subjekt bewusst, da das Objekt (innerhalb des Subjektes, das dieses Objekt hat) niemals eine eigene aktive Intentionalität entfalten kann.[28]

[28] Dies gilt sogar im Falle, dass das Objekt ein anderes Subjekt ist, da das Du, insofern es in mir als Du-Wahrnehmung oder Du-Vorstellung ist, niemals mit dem Anderen identisch sein kann. Zumindest die reale Intentionalitätsstruktur des anderen Du kann ich niemals in mir konstituieren. Das käme einer Erschaffung des Anderen gleich.

Besondere Verhältnisse bietet der Fall, bei dem der Gegenstand des Bewusstseins zwar da ist bzw. einmal da war, aber durch einen neuen, meistens selbst wieder unbewussten Akt ausgelöscht wird. So kann eine Angst ein solches Ausmaß erreichen, dass der Gegenstand der Bedrohung überblendet oder sogar aktiv ausgeschaltet, „verdrängt" wird. „Ich bin nur noch Angst und weiß nicht warum.", „Ich bin depressiv und kann keinen Auslöser oder Grund dafür angeben." In der Psychopathologie der Somatisierungsstörungen, Konversionsneurosen, Dissoziationen und Traumatisierungen treffen wir diese Konstellation häufig an, in denen das subjektale Bewusstsein auf Kosten des objektalen überwiegt. Nennen wir es darum das *überwiegend subjektale Bewusstsein*.[29]

Über diese Bewusstseinsformen geht in radikaler Weise das so genannte „autonome Unbewusste"[30] hinaus, das entweder selbst eine Art Bewusstsein ist oder damit zusammenhängt. Hier sind schon zu Anfang zwei Grundformen zu unterscheiden, das personale und das impersonale oder eshafte Unbewusste. Wenn in meinen Träumen Episoden meiner Lebensgeschichte erscheinen, muss ich als Wirkgrund ein *personal-individuales Unbewusstes* als Gestaltungsgrund des Traumgeschehens annehmen. Verengt sich dagegen bei Betreten eines dunklen Raumes meine Pupille oder nehme sehe in einer Wandecke subjektiv einen Helligkeitskontrast wahr, der objektiv nicht da ist, dann ist ein *leiblich-impersonales Unbewusstes* vorauszusetzen. „Unbewusst" besagt hier nur, und das ist nachdrücklich zu betonen, unbewusst *für mich*, für mein empirisches Bewusstsein und lässt vollkommen offen, ob das, was da im Träumen und im Pupillenreflex wirkt, auch *in sich* unbewusst ist oder nicht doch (in sich) als bewusst angenommen werden muss. In diesem Falle müssten wir in den „Tiefen" unserer Person ein „personales Tiefenbewusstsein" und „hinter" den vormenschlichen Intelligenzleistungen des Organismus eine „Natursubjektivität" annehmen (vgl. *Brandenstein*, der genau dies erweist. In: Bewusstsein und Vergänglichkeit, 1975, Das „Unbewusste", S. 75-100; und in: Sein, Welt, Mensch, 1983, Kap. 35.: Das Weltsein)

Von diesen Bewusstseinsformen ist das rein objektale Bewusstsein mit dem präreflexiven Bewusstsein im eigentlichen, das personal-autonome Unbewusste nur im uneigentlichen Sinne identisch. Das so genannte *implizite Unbewusste*, das bei automatisierten personalen Vorgängen anzutreffen ist (Klavierspielen, Gangschalten, unreflektiertes, dennoch korrektes Reden etc.), kann, da es weitgehend mit dem rein objektalen Bewusstsein zusammenfällt, als Spezialfall des präreflexiven Bewusstseins gelten.

18. Gewahrsein und Wahrheit

Unüberhörbar klingt im Wort Gewahrsein das Wort Wahrheit an. Ist das ein Zufall? In der traditionellen aristotelisch-thomistischen Auffassung bedeutet Wahrheit die Übereinstimmung von Erkennen und Erkanntem und meint damit die Erkenntniswahrheit, die, wenn sie „zutrifft", orthotes, Richtigkeit bedeutet. Wenn ich etwas so, wie es sich gibt und an ihm selbst ist, auffasse, dann habe ich es „richtig" erkannt, dann stimmt mein Erkennen, dann ist es wahr, im anderen Fall nicht.

Es leuchtet intuitiv ein, dass dieser sich in einem Urteil niederschlagende Wahrheitsbegriff das Gewahrsein voraussetzt: Wo nichts gewahrt wird, da wird auch nichts richtig (oder falsch) erkannt. Im Gewahren, so hatten wir gesagt, müssen sich, damit es sich

---

[29] Diese Bewusstseinskonstellation kennt eine Steigerungsform: Es kann der Akt oder der Vollzug des Erlebens, z.B. in Form einer panischen Angst, so massiv werden, dass nicht nur der Gegenstand des Bewusstseins, sondern auch das Ich, also der Initiator und Träger des Erlebens, getrübt oder gar ausgelöscht wird, so dass der Betroffene gleichsam nur noch Aktus, Erleben ist und sich selbst verliert. Diese Form des Bewusstsein, in der das Medium des Aktes sowohl den Aktinitiator als auch das Objekt des Aktes gleichsam „übertönt", heißt vielleicht am Besten das *überwiegend mediale Bewusstsein*. Flaut dieses Geschehnis nicht ab, fällt der Betroffene entweder in Ohnmacht oder dissoziiert.

[30] Wie gesehen waltet auch im rein objektalen Bewusstsein ein Unbewusstes, eben das nur implizite Selbstbewusstsein, doch agiert dies darin nie autonom oder gar gegen das objektale Bewusstsein, was beim autonomen Unbewussten nicht selten der Fall ist.

konstituieren könne, das Gewahrende und das Gewahrte begegnen können, und also setzt diese Begegnung in den beiden Begegnenden eine kompatible, beide über- und umgreifende Grundstruktur voraus. Damit aber stoßen wir auf eine neue, tiefere „Wahrheitsschicht“, die so zu nennende Seins-, Sach- oder Strukturwahrheit, die nichts anderes ist als die innere Beschaffenheit eines zu erkennenden Sachverhaltes. Die Seinswahrheit ist natürlich auch dann da, wenn sie nicht erkannt wird, und meint letztlich das Sosein eines Seienden, unabhängig davon, ob es erkannt wird oder nicht bzw. ob es richtig oder falsch erkannt wird.

Im Gewahrsein wird demnach zweierlei offenbar: Wahrheit als Beziehung und Wahrheit als Sein, Wahrheit als Richtigkeit (des Urteils) und Wahrheit als Unverborgenheit des Seins selbst (*Heidegger* 1949, S. 12 ff.). Denn das Sosein, also die Seins-, Sach- oder Strukturwahrheit eines Seienden, seine innere Beschaffenheit ist natürlich an ihr selbst unverborgen. Verborgen kann eine Wahrheit nur einem Wahr-Nehmenden sein, etwa weil er die Sache nur aus einer Richtung sieht, so dass andere Aspekte im Schatten liegen. Doch das, was aus der Perspektive als Ausschnitt sichtbar wird, muss begegnen können, also *in sich* wahr, seinswahr und nicht selbstwidersprüchlich sein, andernfalls ist es nicht nur einem Erkennen unzugänglich, sondern fällt sozusagen aus dem Sein überhaupt heraus und wird damit in sich nichtig, so z.B. ein viereckiger Kreis oder ein angeblich freies, aber vollständig vom Gehirn oder vom Leib bestimmtes Ich usw. Solches kann nicht bestehen. In jedem Gewahren wird also Seiendes gewahrt, wie ausschnitthaft und vermittelt auch immer; das Gewahren ist in sich und als solches tief seins- und lebensverbunden. Oder anders: Alles Gewahren ist wahr, wahr erstens im Sinne der Richtigkeit, der Übereinstimmung (orthotes), und wahr im Sinne der Seinswahrheit, der unmittelbar offen und dadurch angesichtig werdenden Seinsbeschaffenheit eines Seienden (Aletheia).[31]

19. Vom Sinn und Wert des Gewahrens

Wenn heute in den Humanwissenschaften von Sinn die Rede ist, dann ist damit in der Regel ein Zweck gemeint. Und da die gesamte Wissenschaftsgemeinde (wieder einmal) vom naturalistischen Denken beherrscht wird, wonach der Mensch in seiner Totalität als ein Produkt der vormenschlichen Naturprozesse betrachtet wird, wird unter „Sinn“ im Letzten „Überlebenssinn“ verstanden. Entsprechend wird alles, worauf die Sinnfrage angewendet wird, a priori als ein Mittel zum Zweck des Überlebens, und d.h. als Mittel zum Zweck größerer Lebensmacht, eingestuft. So auch die Tatsache und die Wesensnatur von Erleben und Bewusstsein. Dass ein Phänomen auch ein Selbstzweck, ja ein letzter Selbstzweck sein oder dass ein Phänomen einem anderen als dem Macht- und Überlebenszweck dienen könne, muss solch eine biologistische Anthropologie von vornherein ausklammern bzw. für unmöglich oder unsinnig erachten. Selbst Phänomene wie sittliche Werte und logische, mathematische, ästhetische „Idealitäten“ müssen konsequenterweise naturalisiert und überlebenstechnisch gedeutet werden. Ein horror metaphysicus (vgl. *L. Kolakowski* 2002) verbietet jede andere Denkmöglichkeit und führt zu Deutungen, die geradezu grotesk anmuten, doch ficht dies nicht an, solange sie ihren „Zweck“ erfüllen: den Menschen „von unten“, den Sinn aus dem Nichtsinn, die Fülle aus der Armut, das Für-sich aus dem An-sich zu erklären. Dass dies bis zu einem gewissen Grade immer möglich, ja auch berechtigt ist, lässt sich gewiss nachweisen, insofern selbst die geistigsten Phänomene unter materiellen Bedingungen stehen. Aber dass man dem Menschen damit gerecht wird, ist nicht nur zweifelhaft, sondern für einen offenen und nicht verstockten Intellekt ebenso sicher. Darum will ich schon hier einen ersten Versuch wagen, dem Sinn des Gewahrseins auf die Spur zu kommen. Was ist zu sagen?

---

[31] Von diesen beiden Wahrheitsformen kann und muss noch die *intersubjektive Wahrheit* oder Meinungsgemeinsamkeit unterschieden werden; sie baut auf den beiden erstgenannten auf.

Im Gewahrsein wird die Wahrheit eines Seienden offenbar - es entbirgt sich, wie *Heidegger* (1949, S.14 ff.) sagt, das Wesen eines Seienden. Was heißt dies? Zunächst beinhaltet dies, dass sich zwei Wirklichkeiten verbinden, ja vermählen und gegenseitig durchdringen. *Alle Gewahr- und damit Wahrwerdung ist ein Öffnungs-, Begegnungs- und Liebesakt*. Das ist der erste, ja der in Wahrheit nicht mehr reduzierbare *Ursinn* des Gewahrens. Damit aber konstituiert sich sofort ein zweiter Sinnaspekt des Gewahrseins: Im Gewahren wird Eines dem Anderen „licht". Eines, das an sich selbst zwar unverborgen ist, das Zu-Gewahrende, wird auch *für ein Anderes, das Gewahrende, unverborgen*. Wir können auch sagen: Das Eine tritt in eine neue, diaphane Welt und wird dadurch gewissermaßen gewürdigt und geadelt, nämlich indem es gesehen und in das Gesehensein erhöht wird. Aber auch das Andere, dem das Eine licht wird, verwandelt sich und wird durch das gesehene Eine reicher, seinsvoller, ja wird gewissermaßen in sich selbst auch ein Anderes! Im Gewahrsein wird auch der Gewahrende „wahr", eben sich selbst offenbar und angesichtig. Erst im Gewahren der Wahrheit eines Seienden komme ich zu mir selbst.

An- oder gar durchsichtig kann aber das Eine dem Anderen nur dadurch werden, dass sich dieses öffnet und offen hält, also in sich gleichsam einen Leerraum, eine freie Stelle bereitet, in die das Eine eintreten kann. Das ist in der Tat ein geheimnisvoller Vorgang, eine Möglichkeit und Fähigkeit, die nur einem erlebenden Sein zukommt. Ein Sein, das *nicht* erleben kann, kann auch *nichts* erleben; dagegen *muss* ein Sein, das erleben kann, *etwas* erleben können. Alles erlebende Sein ist darum *wesenhaft, d.h. seinsgrundstrukturell,* auf Begegnung, Entbergung, Lichtung, Vermählung, Transparenz, An- und Durchsichtigkeit angelegt (vgl. *Wandruszka* 2000). Wenn dem so ist, dann ist das Erleben darauf bezogen, grundsätzlich alles Verborgene, Ungelichtete zu entbergen und zu lichten (so weit es in seiner Macht liegt). Seinem Wesen nach kann es sich nicht beruhigen und muss alles Unerlebte, Unerfahrene, Ungesehene, Verhüllte, Unentfaltete, Ungeborene, Dunkle ins Licht seines Erlebens oder - sagen wir mit *Rilke* - in seinen „Weltinnenraum" heben. Diesen Vorgang können wir schon an den Tieren beobachten, wo er jedoch bald – nämlich nach der noch recht offenen Kindheits- und Jugendphase (*Kipp* 1991, S. 13 ff.) – zum Stocken kommt, während im Menschen dieser Prozess *endlos fortschreitet* und insofern einen Höhepunkt erreicht, als dieser sogar sich selbst, seinem eigenen Sein begegnen, sich selbst entbergen, enthüllen, eben erleben, ja explizit bewusst erleben und damit gleichsam in sich selbst hinein, ja partiell durch sich selbst hindurch schauen kann, ja soll. *Hier offenbaren sich Reflexion, Perflexion (Durchschau) und endlose Transzendierung als fundamentale Dimensionen des menschlichen Erlebens, die ihren Sinn im Grunde in sich selbst tragen, nämlich als letztlich ins Unendliche*[32] *gehende Selbst- und Welterhellung, die nicht nur „interesselos" stattfindet, sondern mit innerer Zufriedenheit, Freude, Erfüllung einhergeht.*

Wer den Sinn des Erlebens und Selbstbewusstseins nur als Werkzeug des Lebens, gar des Überlebens deutet, mag zwar nicht Unrecht haben, doch verfehlt er den eigensten Sinn des Erlebens, der eigentlich im Erleben, eben im Gewahren, im Bewusstsein *selbst* liegt, allerdings in einem Erleben, das aufgerufen ist, sich grenzenlos zu erweitern, zu vertiefen, zu veredeln und zu verfeinern (ausführlich vgl. meine Arbeit: „Theorie des Bewusstseins, 2000).

Mit diesem Aufruf, in dem sich das existentielle Gewissen (*Heidegger* 1979, S. 270 ff.) meldet, kommt die Wertewelt ins Spiel, und das heißt: Der Mensch soll sein Leben sinnhaft, sinngemäß und sinnvoll verwirklichen. Ja, er soll, wie *J. Hessen* (1954, S. 164) sagt, ein Gefäß der höchsten Lebenswerte, nämlich des Guten, Wahren, Schönen und Heiligen werden. Im Sinnerleben, Sinnbewahren und Sinnschaffen wird das menschliche Dasein wertvoll, was beweist, dass, wie *Brandenstein* (1983, S. 60-71) herausgearbeitet hat, Fülle, Sinn und Wert des Seins im Kern identisch sind. Denn personales Sein ist ohne Sinn nicht

[32] *Husserl* (1995, S. 31) sucht genau dies in seiner Schrift „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" aufzuzeigen. So wirkt nach ihm im modernen Europa ein „besonderes Menschentum, das, in der Endlichkeit lebend, auf Pole der Unendlichkeit hinlebt…", getragen von Ideenliebe, Ideenerzeugung und von idealer Lebensnormierung.

denkbar. Und da, wo es Sinn empfängt, zulässt, bewahrt und schafft, da lebt es wertgerecht und wertvoll. Aber auch umgekehrt verleiht erst der erstrebte, geachtete und realisierte Wert der Existenz einen Sinn und mit diesem Sinn das personale Sein. Sein, Sinn und Wert lassen sich also nicht trennen, sondern bilden drei ineinander verflochtene Aspekte ein und derselben Existenz, eben der personalen Existenz des Menschen. *Wer darum den Grund- und Urwert des Gewahrseins nicht wahrnimmt und achtet, der verfehlt die Mitte des personalen Seins und damit sich selbst.*

Alles Bewusstwerden ist demnach Licht- und Hellwerdung, in sich und um sich herum. Im Übrigen ist es höchst zweifelhaft, ob das Selbstbewusstsein einen Überlebensvorteil bietet. Zum Ersten haben alle bisherigen Lebewesen ohne diese Eigenschaft länger existiert, als der Mensch wohl jemals existieren wird; zum Zweiten leben auch heute noch „bewusstlose" Lebewesen wie Amöben, Weichtiere, Insekten sehr erfolgreich; zum Dritten ist die Annahme nicht so kühn, dass der Mensch das Leben auf dieser Erde gerade aufgrund seiner Reflexivität und rastlosen Geistigkeit unwiederbringlich zerstören wird, so meinten es schon *L. Klages*, *T. Lessing* und *O. Spengler*. Man denke nur an die durch Menschenhand aussterbenden Pflanzen- und Tierarten, deren Zahl sich heute auf 70 pro Tag beläuft!

Wie dem auch sei, nur wenn wir den tiefsten Sinn und Wert von Erleben und Bewusstsein begreifen, können wir den entfesselten homo faber, den Macher, in die Schranken weisen und ihm den echten homo sapiens gegenüberstellen, der schon im Gewahren, Anschauen und Durchschauen des Seins Ruhe, Freude und innere Erfüllung findet (vgl. *J. Pieper* 1955).

B. Das Gewahren in der Welt

1. Erleben und Leibzeit

Der Diskurs des ersten großen Abschnittes dieser Arbeit ging vom Erleben aus und suchte rein phänomenologisch-analytisch seine innere Wesensstruktur, also jene immanenten Seinsstrukturen des Erlebens aufzudecken, ohne die das Erleben als eben solches in sich nicht möglich ist und von uns auch nicht gedacht werden kann. Wir verhielten uns also, als gäbe es reines Erleben. Das ist nun aber keineswegs der Fall. Vielmehr lehrt die Erfahrung, dass unser Erleben keineswegs nur aus sich lebt und sich ohne „äußeren" Einfluss vollzieht, sondern an Realitäten gebunden ist, die dem Erleben sogar fremd sind und es stören, ja vernichten können. Am stärksten kommt dies dort zur Geltung, wo das Erleben unmittelbar unterbrochen, getrübt, verwirrt, getrübt, verzerrt wird. Das beginnt schon mit dem Schlaf, in dessen tiefsten Phasen das Erleben erlischt. Um so geheimnisvoller ist es, dass wir aus diesem Nichtsein wieder erwachen, ja zu uns selbst kommen und sogar spontan an unsere abgerissene Vorzeit anknüpfen, also die Kontinuität unseres inneren und äußeren Lebens wieder herstellen können. Andere verwandte Zustände, die hier zu nennen sind, sind die Ohnmacht, das Coma, die Bewusstseinstrübung und wohl alle psychischen Störungen. In ihnen allen beobachten wir eine Entfremdung des Erlebens, ein Nicht-mehr-Erleben oder ein Nicht-mehr-voll-erleben-Können, was zumeist als tiefste Bedrohung erlebt wird, da sie das Eigentlichste des Menschseins, seine unmittelbare Erlebnisfähigkeit zu entfremden oder auszulöschen droht. Wo das Erleben schwindet, schwindet das Selbstsein (einschließlich des Mitseins) – und das ist nichts weniger als der innere Tod. Wie aber kann es dazu kommen? Was sind die ontologischen Ermöglichungsgründe für diese Tatsachen?

Der Grund liegt auf der Hand: Wir sind nicht reine Geistwesen, wir sind nicht reines Erleben oder Bewusstsein, wir sind auch von physischen Bedingungen abhängige Weltwesen und damit materielle, körperliche Wesen. Oder anders: Unser persönliches Erleben ist unmittelbar verleiblicht, inkorporiert und ist damit an einen konkreten Ort, an eine konkrete Materie in der Welt gebunden. Wir sind raumzeitlich und weltgeschichtlich individualisiert; unsere Existenz ist als In-der-Welt-Sein (*Heidegger* 1979, S. 52 ff.) den Koordinaten des Weltgeschehens unterworfen. Das hat tief greifende Folgen für das Gewahren: *Es ist nämlich von Anbeginn ein Gewahren* ***in*** *der Welt, ja vornehmlich ein (präreflexiv-objektales) Weltgewahren, aus dem sich das Selbstgewahren als reflexiv-subjektales Bewusstsein erst allmählich und unter Mühen, gleichsam als seelisch-geistige Geburt* (vgl. *Mahler* 1981)*, herausarbeiten muss.* Woran wird dies erkenntlich?

Zuallererst daran, dass der neugeborene Mensch zum klaren und deutlichen Selbstgewahrsein gar nicht in der Lage ist. Er schlummert gleichsam noch bzw. versinkt ganz im unmittelbaren Leib- und Weltgewahren. Er ist (subjektiv, nicht objektiv!) mit der Welt oder besser mit *seiner erfahrenen* Welt eins und lebt, wie *Freud* (1970, S. 65) sagt, in einem „ozeanischen Gefühl". Die innere, selbst getätigte Selbstunterscheidung steht noch aus und verharrt in Latenz.

Zum Zweiten lehrt uns das Zeiterleben, dass wir keine reinen Bewusstseinswesen sind. Schon unsere basale Aufmerksamkeit „unduliert" in einem fort, ist mal gesammelt, mal zerstreut, mal kräftiger, mal schwach, ja reißt selbst über Tage oft und oft ab. Da erzählt ein Patient seine Lebensgeschichte und sagt plötzlich: „Jetzt habe ich den Faden verloren." Und erst mit der Hilfe des Gesprächspartners findet er ihn wieder. Die moderne Neurophysiologie kann sogar eine untere Grenze des Zeiterlebens, also jene Mindestzeitspanne angeben, die wir benötigen, um überhaupt zu erleben. Rein geistig wäre das widersinnig: Auch wenn das Erleben immer eine konkrete Dauergestalt annehmen muss, so ließe es sich doch prinzipiell endlos klein denken (allerdings nicht unendlich klein). Dagegen beweist die experimentelle Psychologie, dass die Zeitspanne, die wir brauchen, um etwas, gar um uns selbst zu erleben,

250-500 msec, also eine ¼ bis ½ Sekunde nicht unterschreiten darf (vgl. *Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 504).[33] Dies schuldet sich nicht dem Erleben und seiner inneren Zeitstruktur als solchen, sondern unserer Leiblichkeit. Es sind neuro- und sinnesphysiologische Prozesse, die hier den Ton und die Grenze angeben. Mit anderen Worten: Das Erleben und seine oben nachgezeichnete zeitliche Grundstruktur werden durch die zeitliche Eigen- und Sonderstruktur des Funktions- und Empfindungsleibes überbaut, ja durchbaut, so dass das Erleben fundamental leibhaftig wird.

2. Erleben und Leibempfindung

Damit nicht genug gehen auch alle anderen Aspekte des Leibes in das Erleben ein, so vor allem seine sinnesqualitative bzw. seine sinnliche Empfindungsseite. Auch wenn wir unsere Aufmerksamkeit ganz vom Leibempfinden abziehen und uns etwa ganz in ein geistiges Problem vertiefen, bleibt doch der Empfindungsleib wenigstens als Hintergrund bestehen, etwa als Wohlgefühl, als Müdigkeit oder Frische, des Weiteren mit seinen Qualitäten der Wärme, Kälte, Spannung, Entspannung, Lust und Unlust usw. Interessanter noch sind jene Fälle, wo sich der Leib mit seinen Empfindungen aufdrängt, ja das Erleben überwältigt, so z.B., wenn wir vor Müdigkeit einschlafen oder jemand vor Schwäche, Schmerz oder Schreck ohnmächtig wird. Da zeigt sich unsere direkte Abhängigkeit vom Leib in einer Weise, die eine Gesetzmäßigkeit sichtbar macht, die darin besteht, *dass unser Erleben nur eine bestimmte Intensität leiblicher Empfindung fassen und ertragen kann*. Wird diese (natürlich individuell variable) Grenze überschritten, zerfällt das Erleben.

Umgekehrt verhält es sich mit jenem Zustand, in dem das leibliche Empfinden schwindet, sich entzieht. Da diese „Leibentfremdung“ nur schwer erträglich ist, versuchen die Betroffenen sie durch aktive Manipulationen zu unterbrechen, so z.B. im Falle der Borderlinestörung durch Selbstverletzungen. Hier verliert der Betroffene unmittelbar empfindungshaft seinen Weltkontakt, ja sein Weltwesen und erlebt sich - gleichsam leiblos geworden - als Automat oder Gespenst. Er ist subjektiv nicht mehr wirklich „in der Welt“ (objektiv natürlich schon). In den meisten Fällen ist diese Leibentfremdung, wie es scheint, die Folge einer Gefühlsentfremdung, also eines *emotionalen Identitätsverlustes*. Gefühle - Zuversicht, Freude, Neugier, Vertrauen, Trauer, Angst etc. - aktivieren, gestalten, rhythmisieren nämlich unseren Leib und seine Empfindungswelt, ja in gewisser Weise nehmen wir den Leib und seine Empfindungen mittels der Gefühle wahr. Fallen sie aus oder zieht sich das Gefühlsleben aus dem Leib zurück (so z.B. bei dissoziativen Zuständen), dann wird der Leib zum Ding, zum bloßen Körper, empfindungshaft opak. Das Erleben ist „entleibt“.

3. Erleben und Leibraum

An sich ist das Erleben aufgrund seiner wesenhaften Aktivität, Innerlichkeit und Intentionalität unräumlich, ja es gibt durchaus ein raumloses Erleben, so etwa im bildlosen Traum[34] oder in der gegenstandslosen Meditation. Erleben wir uns dagegen unmittelbar räumlich, dann ist dies unserer Leiblichkeit geschuldet. Damit ist nicht das räumliche Vorstellungsvermögen gemeint, das keineswegs dem Leib entspringt, sondern eine

---

[33] Weitere wichtige Zeitparameter sind folgende: Nach 6-25 Sekunden, der so genannten Abflusszeit (*Kusch* 2000, S. 175), hört das Kurzzeitgedächtnis auf, was bedeutet, dass wir uns danach, um etwas präsent zu haben, aktiv im Sinne eines „thematischen Rückholens“ erinnern müssen. Dieser Zeitgrenze entsprechen eine Informationskapazität des Kurzzeitgedächtnisses von 100-400 bit und eine Zuflussrate von 16 bit/sec. (*Kusch* 2000, S. 175). Interessant ist auch die Größe des objektiven Zeitintervalls von zwei noch deutlich unterscheidbaren Reizen: Bei akustischen Reizen beträgt sie 1/50 bis 1/80, bei optischen Reizen 1/20 (bei Dunkeladaption 1/10) Sekunde (vgl. *A. Messer* 1928, S. 177).

[34] Siehe „Der Traum und sein Ursprung“ (*Wandruszka* 2008). In einer Therapie schilderte eine Patientin kürzlich, sie sei in einem Traum nichts als Gefühl gewesen, bildlos, leiblos, empfindungslos. Es handelte sich um die Gefühle des Friedens, des Vertrauens, der Zuversicht.

Grundfähigkeit des Geistes ist, die ja auch dann zum Tragen kommen kann, wenn der Zugang zum konkreten physischen Leib abbricht, so z.B. im Traum. Vielmehr kommt hier die Räumlichkeit des Leibes selbst ins Spiel. Wir spüren und erleben uns an einen einmaligen physikalischen Ort gebunden, in ihn eingepflanzt, so dass *Schmitz* (1965, S. 338 ff.) zu Recht von einer *absoluten Leibräumlichkeit* spricht, die innerhalb des Raumerlebens eine irreduzible Mitte darstellt. Natürlich wird diese Leibräumlichkeit durch die räumlichen Empfindungen der Schwere und Leichte, Spannung und Entspannung, Wärme und Kälte, Lust und Unlust, durch Hunger, Durst, Wollust, Schmerz, Jucken, Kribbeln, Druck und Berührung, Schwanken, Schwindel u.v.a.m., die alle wesenhaft räumlich sind, vermittelt. Eine qualitätslose Raumerfahrung des Leibes ist unmöglich bzw. ein nachträgliches Abstraktum unseres Geistes. Bedingt durch diese tief eindringende Räumlichkeit unseres Erlebens steht das Erleben auch in der Gefahr, auseinander zu fallen, „zerstreut" zu werden, so z.B., wenn wir vor Müdigkeit doppelt sehen. Darum ist uns elementar die Aufgabe auferlegt, die „Vielheiten" unserer Existenz - das räumlich, zeitlich, empfindungshaft Viele, des Weiteren die Emotionen, Gedanken, Impulse usw. - immer wieder zu bündeln und zu integrieren. Die Mythen des Osiris, Dionysos und Orpheus versinnbildlichen die Gefahr, von den trennenden Kräften der irdischen Existenz zerrissen und zerstreut zu werden, aber auch die Aufgabe, alles Extensive intensiv einzuholen. Ohne die *synthetische Kraft* einer Isis (die das Symbol der Seele bzw. des Geistes repräsentiert) wäre unser In-der-Welt-Sein schon bei seinem ersten Beginn zum Scheitern verurteilt.

Noch einmal: Die wesenhafte Extensivität der leiblich fundierten Zeitlichkeit, Empfindungsvielfalt und Räumlichkeit der menschlichen Existenz impliziert stets die Gefahr der Desintegration, der die menschliche Existenz aus ihrer „Mitte" heraus durch eine unentwegte Synthetisierungsaktivität entgegenwirken muss. Beispiele dafür bietet schon die Alltagserfahrung mit solchen Phänomenen wie der Altersvergesslichkeit („Zeitdesintegration"; „Zeitverlust"), des Libidoverlustes („Empfindungsdefizit"), der räumlichen Orientierungsstörung und der Desynchronisierung, d.h. der Entkopplung der zeitlichen Abstimmung zwischen Mensch und Umwelt, recht typisch z.B. für die depressive Psychose (vgl. *Fuchs* 2002, S. 153-168). Bei vielen somatischen und psychischen Leiden steigern sich solche Dissoziations- und Desintegrationsvorgänge zu belastenden Beeinträchtigungen, die Leben und Erleben in der Welt zur Grenzerfahrung werden lassen. Durch Krankheit, Leiden, Altern und Tod kann das In-der-Welt-Sein zum Grenzfall, zur existenzialen Grenzmöglichkeit werden und wird es schließlich auch. Am Ende wird der Mensch wie Orpheus, ohne wieder aufzuerstehen, „zerrissen". Was bleibt, ist vielleicht eine Melodie, eine Spur, die nur lebt, indem sie von anderen gehört und weiter getragen wird, mehr nicht. Rein hiesig betrachtet ist der Mensch darum ein unaufhebbar tragisches Wesen.

4. Die Synthese-, Rückstell- und Restitutionskraft des Erlebens und Gewahrens

Überall, wo in der Welt ein Ding durch die zeitlichen, räumlichen und qualitativen Veränderungen hindurch konstant bleibt, muss eine Kraft der allgegenwärtigen Zersetzungstendenz (Entropie) synthetisch entgegenwirken und die Ganzheit einer Gestalt zusammen halten. Das gilt schon für das Atom, erst recht für den Organismus. Von größter Bedeutung ist nun, dass dieses Gesetz auch für die höchsten Leistungen des tierischen Organismus gilt, also für seine „psychischen Aktivitäten", für die Wahrnehmung, das Gedächtnis, die Orientierung, den Gefühlsausdruck und das Handeln. Aufgrund der einfachen Tatsache, dass der Organismus mit verschiedenen Sinnesorganen ausgestattet ist, die auf getrennten Kanälen sehr verschiedene „Weltbilder" liefern, müssen die verschiedenen, von den Sinnesorganen zugeleiteten Informationen zu einem sinnvollen Ganzen integriert werden. Dabei ist hervorzuheben, dass der Organismus diese Informations- und Gestaltsynthese, längst bevor wir als Menschen, d.h. als Bewusstseinswesen, einen Weltgegenstand gewahren,

vollbracht hat. So wissen wir nichts davon, dass ein duftiger, schmackhafter, schwerer, roter Apfel aus vielen, in der Sinneswahrnehmung primär getrennten Aspekten aktiv zusammengesetzt worden ist; und gewiss ist es nicht unser Erleben bzw. Bewusstsein, das dies leistet. Das aber bedeutet, dass hier eine vormenschliche Intelligenz des Leibes am Werk ist. Dies wird dadurch bewiesen, dass Blindgeborene sich keine Farbe, von Geburt Taube keinen Ton erzeugen können. Auch viele an sich „falsche", praktisch jedoch durchaus sinnvolle Wahrnehmungsverzerrungen (wie z.B. die objektiv nicht vorhandenen Kontrastphänomene) gehen auf die tierische Leibesorganisation, nicht auf unsere personale Wahrnehmung zurück. Doch auch diese ist nicht passiv, sondern modifiziert den Wahrnehmungseindruck, vor allem dadurch, dass sie ihm eine persönliche Bedeutung erteilt, die er rein biologisch nicht hat. Dass für die meisten Natur- und Kulturvölker die Sonne von einem göttlichen Nimbus umgeben ist, geht nicht auf die Wahrnehmungsorganisation unseres tierischen Leibes zurück, sondern auf das menschliche Bewusstsein und seine Bedeutungsvergabe. Damit nicht genug, können Erleben und Bewusstsein so weitreichend in die Wahrnehmungsorganisation eingreifen, dass es zu raumzeitlichen und qualitativen Umbildungen kommt. Schon ein Kind, das im Wald in den Bäumen vor lauter Angst Räuber und Gespenster sieht, belegt diese Tatsache. Diese so genannte Illusionsbildung geht nicht auf den Organismus zurück, sondern auf die individuelle Psyche des Menschen, besonders auf seine *autonome und aus dem Unbewussten schöpfende Imaginationskraft*. Noch entschiedener gilt dies für Wahnbildungen und Halluzinationen. In ihrem Falle sind wir zum Verständnis sogar auf das Konzept eines personalen Unbewussten angewiesen, das in personal-individueller und sinnbezogener Weise die leibliche Wahrnehmungswelt umbildet, ausschaltet und verzerrt.[35] Diese Beispiele sollen nicht nur die außerordentliche Syntheseleistung des Menschen belegen, sondern auch und vor allem dazu anhalten, *eine biologische von einer psychologischen Synthesekraft zu differenzieren*, die im Menschen zwar eine innige, aber manchmal auch sehr prekäre, ja antagonistische Einheit bilden.

Die Synthese- und Integrationspotenz der menschlichen Psyche kommt nun vor allem da zum Vorschein, wo sie behindert oder beeinträchtigt wird. Menschen mit schweren Gehirnschädigungen zeigen oft massive Ausfälle, jedoch verbunden mit ausgeprägten physiologischen und psychologischen Kompensationsaktionen. *Feinberg* (2002) schildert in seinem eindrücklichen Buch eine Fülle solcher Fälle. Das psychiatrische Symptom der „Konfabulation" z.B. hat sehr oft die Funktion, den Verlust an autobiografischer Kohärenz durch die „Erfindung von Geschichten" wett zu machen. Da sich die Patienten dieses Zusammenhanges nicht bewusst sind, wird dadurch bewiesen, dass es eine „unbewusste Dimension" des personalen Selbst gibt, die mit allen Mitteln die Kohärenz, Kontinuität und Identität des Betroffenen aufrecht zu erhalten sucht. Da diese unbewussten Kompensationsbemühungen individuell, intentional und sinnvoll oder doch wenigstens sinnverbunden sind, kann hier eine bloße Automatismustheorie, wie sie heute verbreitet ist, nicht genügen. Natürlich können wir uns in diesen Fällen auch nicht auf den Leib mit seinen biologisch-organismischen Fähigkeiten berufen. Es bleibt kein anderer theoretischer Ausweg als die *Annahme einer unbewussten Dimension des personalen Selbst*, das originär nach Kohärenz, Kontinuität und Identität (wenn auch im Wandel) strebt und sich auch dann noch darum bemüht, wenn es durch leibliche Schäden daran gehindert wird.

All unser Erleben, Gewahren, Innesein und Bewusstsein ist also nicht nur, wie wir bisher sagten, ein „Lichtraum", in dem die Welt erscheint, sondern ist auch eine *Kraft*, eine Potenz und Wirksamkeit, die die Welt und vor allem sich selbst, die eigene Wahrnehmung, die Erinnerung, die Vorausschau, das Handeln in der Welt gestaltet und mit Bedeutung und symbolischer Kraft durchdringt (vgl. *Cassirer* 2002). Die Behauptung, der Geist sei nur ein passiver Beobachter im Gehirn (*W. Singer* 2002) widerspricht aller unmittelbaren Erfahrung

[35] *Feinberg* (2002, S. 80-81, S. 106) gibt dafür aus psychopathologischer Sicht viele beeindruckende Beispiele (vgl. ebenso *Wandruszka* 2008; *Brandenstein* 1955, S. 48-88)

und zeugt im Übrigen schon deswegen von einem fundamentalen Mangel des Durchdenkens, als auch die Beobachtung ohne Eigenaktivität, Intentionalität, Perspektivik, Selektion und Einwirkung in den Leib, also in die Welt unmöglich ist.

5. Das „konzentrierte" Gewahrsein oder die Aufmerksamkeit

Nicht erst die Wissenschaft, schon die Alltagserfahrung lehrt, dass bewusstes Leben mit Anstrengung verbunden ist. Will ich z.B. eine komplizierte Bedienungsanleitung verstehen, dann muss ich mich, wie man sagt, „konzentrieren", d.h. mein Bewusstsein aktiv und bewusst, also selbstreflexiv auf den zu verstehenden Sachverhalt richten und dort versammeln. Bekanntlich kostet diese geistige Arbeit Energie und führt auch relativ bald zur Ermüdung, was eine Erholungspause nötig macht. Hier erleben wir leibhaftig, dass Gewahrsein und Gewahren vom Leibe abhängen und keine Selbstverständlichkeit sind. Sind wir z.B. zu müde, erschöpft oder abgelenkt, dann kann das aktiv-gelenkte und aktiv versammelte Gewahren zur Unmöglichkeit werden.

Diese Form des Gewahrens ist nun nichts anderes als das, was man *Aufmerksamkeit* nennt. In ihr verbindet sich ein initiativ-lenkend-konzentrierender Willens- mit einem rezeptiven Verstandesakt. Denn in der Aufmerkung nehmen wir nicht nur passiv wahr, sondern verstärken aktiv unsere geistige Bereitschaft, einen Sachverhalt aufzunehmen und zu durchdringen.

Die Aufmerksamkeit ist bekanntlich nicht nur von der leiblichen Verfassung, sondern auch von emotionalen, kognitiven und willentlichen Faktoren abhängig. Je erwünschter und angenehmer z.B. etwas ist, desto leichter fällt es, aufmerksam zu sein; je unerwünschter und unangenehmer, desto rascher lässt die Aufmerksamkeit nach.

Interessant ist nun, dass die gelenkte Gewahrung oder Aufmerksamkeit wie ein Scheinwerfer von grenzenlosem Dunkel umgeben ist, ja gleichsam aus einer dunklen Tiefe heraus wie ein Lichtstrahl auf den angestrahlten Sachverhalt fällt und diesen sichtbar werden lässt. Dabei zeigt die kritische Selbstbeobachtung, dass nur ein relativ kleines Bewusstseinsfeld im Licht liegt und an seinen Rändern ins Dunkel übergeht. Dieses Dunkel ist aber nun keineswegs leer, sondern hochaktiv und enthält nahezu endlos viel. Die Psychoanalyse und die moderne Neurobiologie können zeigen, dass „subliminal", d.h. unterhalb der Bewusstseinsschwelle, nahezu alle psychischen Lebensvorgänge ablaufen können, die uns bekannt sind, also keineswegs nur sensorische Prozesse, die sich zum größten Teil dem Bewusstsein entziehen, sondern auch emotionale, kognitive und volitionale. So konnte *Kandel* (2007, S. 414 ff.) nachweisen, dass sich sowohl bewusste als auch unbewusste Furcht in den Mandelkernen (Amygdala) manifestiert, interessanterweise aber in verschiedenen neuronalen Kernkomplexen dieser limbischen Struktur. Damit wird klar, dass es keinen einheitlichen und besonderen Ort für die Aufmerksamkeit und das „bewusste Bewusstsein" gibt, sondern jede seelisch-geistige Leistung wird an jenem neuronalen Korrelat bewusst prozessiert, wo sie auch sonst ihren Ort in der Großhirnrinde hat. Weder das Bewusstsein überhaupt noch das Ich- bzw. Identitätsbewusstsein bedarf eines eigenen fixierten anatomischen Korrelats, sondern kann sich überall in der Großhirnrinde manifestieren, allerdings nie überall zugleich, vielmehr eingeengt auf die in Anspruch genommene psychische Leistung. Wenn ich mir meines Hörens reflexiv bewusst werde, dann ist ein anderer anatomischer Ort aktiv, als wenn ich mir meines Zorns oder meines Nachdenkens oder meiner Entschlossenheit reflexiv bewusst bin. Obwohl mein Selbstbewusstsein (mit seiner einzigartigen Erste-Person-Perspektive) in allen diesen Fällen absolut einheitlich und unteilbar gegeben ist, ist seine Manifestation im Leibe über die Räumlichkeit des Gehirns zerstreut, worin die Möglichkeit wurzelt, dass „Teile", also Akte oder Gegenstandsbereiche des geistigen Leistungsvermögens, etwa bei einer Gehirnerkrankung, ausfallen.

Wenn all dies zutrifft, wenn also vor allem die innere Einheit des Selbsterlebens als Ichsein nicht durch eine Zentralstelle des Gehirns ermöglicht ist und alle persönlich-mentalen Leistungen echt unbewusst erfolgen können, dann müssen Gewahren, Aufmerksamkeit und Ichsein ihre Wurzel und Quelle jenseits neurobiologischer Strukturen und Prozesse haben, dann kann der Leib bzw. das Gehirn nicht der zureichende Seinsgrund seelisch-geistigen Lebens sein. Genau das ist auf philosophischem Wege durch ein entsprechendes Rückschlussverfahren erweisbar (vgl. *Brandenstein* 1955, S. 48-88; 1975, S. 75 ff.)

Von dieser Erkenntnisbasis aus können wir einen tief dringenden und weit reichenden anthropologischen Zusammenhang formulieren: Als Menschen unterscheiden wir uns vom Tier nicht durch irgendwelche bestimmten seelischen und geistigen Fähigkeiten (denn die höheren Tiere verfügen über alle emotionalen, kognitiven und volitionalen Möglichkeiten, die auch der Mensch besitzt), sondern *dadurch, dass die Aufmerksamkeit, die auch dem Tier eigen ist, im Falle des Menschen ihrer selbst bewusst und durch eigene innere, wenn auch immer begrenzte Tat eingesetzt, gelenkt und gesammelt werden kann*: *Das Bewusstsein wird in der Ichwerdung zu einem geistigen Selbst, das nun seinerseits über das Bewusstsein als Werkzeug seiner Absichten verfügen kann. Damit öffnet sich dem Leben eine neue Dimension – der Kosmos der seelischen und geistigen Welt.*

6. Das Gewahren in der Welt als Welt und als „Über-Welt“

Eingangs hatte ich betont, dass der Mensch, wenn er in die Welt eintritt, mehr in und bei der Welt ist als bei sich selbst. Das ändert sich zunehmend mit dem Reifungs- und Alterungsprozess. Immer mehr gelingt es dem Kind, sich die Welt als das Andere gegenüber zu stellen und d.h., sich als „eigene Größe“, als Ich und Selbst herauszuheben und wahrzunehmen. Auf dem Hintergrund dieser Selbstwerdung entdeckt der Mensch dann durch seine erwachte geistige Kreativität „Welten“, die nicht von dieser Welt sind, z.B. die irrationalen und imaginären Größen der reinen Mathematik oder die Welt der sittlichen Werte. Nun erhebt er sich sogar über die Welt und gewahrt Dinge und Zusammenhänge, die in der sinnlichen Welt gar nicht vorkommen. Das Gewahren vergeistigt und verinnerlicht sich; aus dem Sensualisten wird ein Platoniker. Durch diesen Prozess bedingt, bemerkt der Mensch bald, dass er sich in seiner Totalität nicht allein der Natur, sondern dass er sein spezifisches Sein noch einem anderen Ursprung verdankt. Alle Mythen und großen Philosophien der Weltgeschichte sprechen übereinstimmend vom *doppelten Ursprung* des Menschen (*Dürckheim* 2001; *Eliade* 1998).

Was sich hier ereignet, verdient besondere Aufmerksamkeit: Wir haben es nämlich mit einem Gewahren zu tun, das in seiner *eigenen* Erlebens-, Bewusstseins- und Denksubstanz Höhen, Tiefen und Weiten aufdeckt, die alles sinnlich-materielle Sein transzendieren. Die Welt der Vernunftwahrheiten, die Welt der sittlichen, ästhetischen, religiösen Werte und Gestalten leuchtet, wenn sich der Mensch in sich vertieft, in solchem Gewahren auf und fordert mit unbedingter Verpflichtung Beachtung und Geltung. Denn erst jenseits dieser Grenze beginnt eine Dimension, die den Menschen vom Tier trennt. Erleben und Bewusstsein erweisen sich an dieser Stelle keineswegs als leer, sondern als zutiefst gefüllt bzw. geprägt, und zwar von geistig absoluten Wirklichkeitsmächten (wohin z.B. Kants kategorischer Imperativ gehört). Das Absolute, das zeitlos Transzendente wird hier immanent, ja erweist seine immer schon gültige, aber anfänglich verborgene Präsenz.

Damit erhält das reflexive Gewahrsein einen neuen, *weiteren Sinn*: *Es wird zum Ort, an dem sich die zeitlich-sinnliche Welt und die übersinnliche Welt begegnen und durchdringen, und zwar explizit.* Nicht nur wird sich der Kosmos im Selbstbewusstsein, wie *Schelling* es tiefsinnig sah, seiner selbst bewusst, sondern mehr noch offenbart sich, wie *Gebser* (1992, S. 363 ff.) herausgearbeitet hat, der Ursprung und Urquell allen Seins in diesem für die letzten Gründe und Abgründe *diaphanen* Gewahrsein. Höher kann

menschliches Tun und Sinnen nicht steigen, und es würde nur dadurch noch überboten, dass der Urquell allen Seins mit seinen Strahlen in unsere Welt nicht nur hineinscheint, sondern unmittelbar als er selbst in ihr auftritt. Die Sonne ginge dann nicht am Horizont auf und durchdränge mit ihren Strahlen den Dunst der Welt, sondern sie ginge im schauenden Auge und Geist selbst auf. Diese unio mystica, von der Plotin und Augustin so beredt Zeugnis ablegten, können wir nur denken, aus eigener Kraft aber nicht herbeiführen und gewahren; die innerste Grenze des Bewusstseins und seiner Kraft des Gewahrens ist erreicht. Im Übrigen fände hier, nach dem Zeugnis der Mystiker, auch die Zeit ihr definitives Ende. Gewahrsein als nunc stans und erfüllte Zeit, als kairos.

7. Vom kommunikativen Wesen des Gewahrens

Alles Erleben erlebt dadurch, dass es etwas erlebt; alles Gewahren gewahrt dadurch, dass es etwas gewahrt; alles Innesein ist sich insofern inne, als es etwas inne hat; alles Bewusstsein ist dadurch bewusst, dass es etwas bewusst hat (vgl. *Brentano, Husserl, Geyser*[36]). Kurzum: In allen Fällen ist da etwas für Jemanden, und eben dadurch ist schon am Ursprung allen Erlebens, Gewahrens und Bewusstseins eine kommunikative Beziehung gestiftet (vgl. *Driesch*).[37] Anders ist es nicht möglich.

Womit nun kommuniziert wird, steht dabei a priori nicht fest. Grundsätzlich kommen zwei Wirklichkeiten in Betracht: der Erlebende selbst und Anderes, oder mit *Fichte*: Ich und Nicht-Ich. Das Ich bzw. die 1.-Person-Perspektive lässt sich aufgrund seiner Einzigartigkeit nicht weiter differenzieren, das Nicht-Ich oder das Andere durchaus. Das Andere kann erstens ein dinghaft Anderes, also ein reines Objekt, ein nicht-erlebensfähiges Ding sein (ein Stein, ein abstraktes Vorstellungsding wie eine Zahl etc.), zweitens ein gleichrangiges anderes Ich, also das Du eines endlichen Subjekts, und drittens eine Realität, die über das Ich hinausgeht, z.B. das Göttliche. Aus dem menschlichen Ich ist zwar die *Möglichkeit* des bloßen, nichtsubjekthaften Objektes und des menschlichen Du ableitbar, aber nicht deren notwendige Existenz (letztlich weil alle dinglichen Objekte und alle endlichen Subjekte kontingent sind). Dagegen setzt das entstandene menschliche Sein ein anderes, im Letzten absolutes, erweisbar nicht-kontingentes Sein voraus, ohne das die menschliche Existenz, vor allem in ihrem geistig-personalen Bestand nicht möglich wäre. Diesem Zusammenhang will ich hier nicht nachgehen. Für unsere Belange genügt die Einsicht, dass das Erleben schon in seiner reinen Grundstruktur kommunikativer Natur ist und dadurch die reale Kommunikation mit Anderem und Anderen ermöglicht. Würde das Erleben diese Urfähigkeit nicht besitzen und müsste ihm die Fähigkeit zur Kommunikation von außen „eingetrichtert“ werden, dann würde es nie zur Kommunikation kommen. Es ist darum falsch zu sagen, der Andere, das Du, die Mutter, die Gesellschaft, das Gehirn, der Leib mache, erzeuge das Subjekt, das Ich, die 1.-Person-Perspektive. Natürlich gehen die Eltern, die Gesellschaft, die Gene faktisch dem Neugeborenen voraus, und gewiss wecken die Mitwelt und die innere Triebwelt in diesem das Erleben und Bewusstsein, aber die kommunikative Beziehung zwischen beiden muss von beiden aktiv ergriffen und gestaltet werden. So sehr auch das Ich das vielfach bestimmte Produkt seiner ererbten Leiblichkeit und seiner Umwelt sein mag, in seinem Kern, nämlich in seiner ureigensten Aktivität, Intentionalität und 1.-Person-Perspektive ist es autonom und gestaltet transzendental sein empirisch vermitteltes Welterleben. Wäre dem nicht so, dann könnte es später unmöglich seine Triebwelt steuern und gesellschaftliche und elterliche

[36] „Aus ihr ergibt sich nun der Sinn des Ausdrucks „Bewusstsein“. Er bedeutet: von etwas Bewusstsein haben...Als andere Ausdrücke für dasselbe empfehlen sich Bezeichnungen wie Erleben, Gewahren, Gewahrwerden, Gegenwärtighaben, Bewussthaben, Bewusstheit, primitives Wissen u. dgl.“ (*Geyser* 1922, S. 8)

[37] „Um die Psychologie scharf zu definieren, müssen wir ausgehen von einer ganz grundsätzlichen Feststellung, auf welcher alle Philosophie (und alle Wissenschaft) ruht, nämlich von der Feststellung des unauflösbaren schlicht hinzunehmenden *Ur-Sachverhaltes*: *Ich habe bewusst etwas*, oder kurz: *ich weiß etwas*, oder auch; *ich erlebe etwas*, und zwar, indem ich zugleich weiß oder doch jedenfalls wissen kann, dass ich weiß – scio me scire (Augustinus).“ (*Driesch* 1929, S. 4 ff.)

Normen in Frage stellen. Da nun aber das Kleinkind in der Begegnung mit seiner unmittelbaren Mitwelt nur die Wahl zwischen Hinwendung und Abwendung hat, sich also z.B. keine andere Mutter aussuchen kann, ist es natürlich im höchsten Grade beeinflussbar, prägbar, ja manipulierbar, mit der Folge, dass es sich und die Welt immer mehr durch die „Brille" seiner Mitwelt sieht. Erleben, Gewahren, Innesein und Bewusstsein sind also alles andere als unabhängig oder völlig frei, sondern in ihrer Eigenständigkeit partiell bedingt und abhängig. Darin liegt aber kein Fatum, vielmehr die Aufgabe, sich durch die (ja auch tragenden und schützenden!) Bindungen zur Freiheit hindurchzuarbeiten!

8. Zeit, Dialektik und Leid

„Panta rei", Alles fließt,

sagt *Heraklit*, (vgl. *Capelle,* 1968, S. 132-133), doch ist keineswegs alles in derselben Weise im Fluss. Es waren vor allem die deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, die im menschlichen Werden eine besondere „Flussdynamik" erkannten, nämlich die Werdensdialektik. In wenigen Worten besagt sie Folgendes: Das menschliche Leben ist wesenhaft schöpferisch, d.h. in seinsgebender Weise werdend. Aufgrund seiner Zeitlichkeit vermag es aber nur immer Endliches zu setzen - diesen Entschluss, jenes Werk, diesen Satz, jenes Vorhaben. Damit gerät der Mensch nun aber in einen Selbstwiderspruch: Während seine schöpferische, seine seinssetzende Potenz wesentlich „überendlich", eben in endlicher Weise unerschöpflich ist, setzt sie im konkreten Wirken immer nur Endliches, und also begrenzt und beschränkt sie sich selbst, ja, sie macht sich „allzuendlich". Dieser Selbstwiderspruch provoziert die setzende Potenz im Menschen und führt zu weiteren, neuen Setzungen, die zwar die „alte Endlichkeit" transzendieren, aber den fundamentalen Selbstwiderspruch, dass sich *das Überendliche im Menschen nur als Endliches*, wenn auch in potentiell endloser Weise realisiert, nie überwinden können.

Leicht ersichtlich wird durch diese hochdynamische Werdensdialektik eine eigene Zeitlichkeit konstituiert: *Zeit als antagonistische Selbsttranszendierung*. Konkret heißt dies, dass ich heute der und der, morgen der und der *und* ein Anderer bin. Dabei wird das transzendierte Selbstsein vom transzendierenden Selbstsein zwar „verneint" (genauer in seiner faktischen Endlichkeit verneint und gleichsam verflüssigt), aber nicht vernichtet, sondern „mitgenommen". Das wiederum konstituiert die Zeitlichkeit nicht des bloßen Nacheinander, sondern des *wachsenden Ineinander*, aber eines dynamisch gespannten, über sich hinaustreibenden Ineinander, das gleichsam in das radikal Offene, das ganz und gar Nicht-Endliche im Sinne der Ekstasis hinaussteht, darum im bloß Endlichen wesenhaft niemals zur Ruhe kommt. Alle Kultur zeugt davon, alles geistige Ringen. So stellt sich schon wenige Tage nach einer geistig schöpferischen Geburt bei den meisten Menschen ein Ungenügen ein, ein Überdruss – es will und soll weitergehen.

Es kann nicht überraschen, dass sich diese wohl für den Menschen einzigartige und beim Tier in keiner Weise erkennbare Dialektik auf das Gewahren auswirkt und dasselbe wesentlich prägt. Und in der Tat gelangt durch die dialektische Zeitkonstitution in das Gewahren ein Moment der Spannung, Unruhe, Getriebenheit, ja ein ständiges untergründiges „Brodeln", das alles ruhige, gesammelte Besinnen und Betrachten zu einer nicht leichten Aufgabe macht. Nicht von ungefähr sagt *Pascal* sinngemäß, dass nichts schwerer sei, als in seinem Zimmer zu bleiben. Der Mensch gerät keineswegs nur, wie die naturalistischen Anthropologien meinen, durch die äußeren Herausforderungen in ein Ungleichgewicht, das immer wieder ausgeglichen werden muss, sondern in ihm selbst wirkt eine fundamentale Unruh, die niemals ausgeschaltet werden kann. Ja dieses Unruhmoment kann, wenn es - wie in allen psychischen Störungen - der Kontrolle entgleitet und den Menschen ständig destabilisiert und dezentriert, zu einem großen Leid werden. Dabei lässt sich der Punkt des

Unmaßes, wo die dynamische Dialektik in Leid umschlägt, durchaus genau angeben: Eine existentielle Dynamik wird als innere Bewegtheit dann leidvoll, wenn sie vom Betroffenen nicht mehr „mitgemacht", d.h. nicht mehr bejaht und integriert werden kann, so dass sein existentielles Werden – sei es als Zuwenig (Depression, Zwangsneurose), als Zuviel (hysterisches Agieren), sei es als qualitatives Missmaß (Perversion, Zwangsneurose, Borderline) – gewaltsam über ihn kommt und ihn lähmt, mit fortreißt oder in eine falsche Richtung drängt. Pathologisch, d.h. echt schädlich, wird solches Leiden schließlich, wenn durch die dynamisch entgleiste Werdensdialektik leibliche, psychische und soziale *Schäden* gesetzt werden, etwa in Form von chronischen Schmerzzuständen, Affektüberflutungen, Denkstörungen, Berufsunfähigkeit u.v.a.m. Ja, es gibt sehr qualvolle Mischzustände, so etwa, wenn ein unter schwerer Antriebsstörung leidender depressiver Mensch sich innerlich unkontrollierbar getrieben fühlt. Da nun in jedem Leiden wesenhaft ein Moment des Widerstandes, des „Nicht so!" steckt, also der Negation des Gegebenen, treibt es über sich hinaus und konstituiert damit eine Selbsttranszendierung. Wir können auch sagen: *Alles Leiden bricht das Jetzt auf und erzeugt eine zeitliche, in die Zukunft hinausweisende Dialektik, die für alles pathische und pathologische Gewahren charakteristisch ist*. Menschliches Gewahren offenbart somit eine Zeitlichkeit, die erst im Horizont des „erfüllten Augenblickes", des leidfreien, endlich nicht mehr begrenzten und daher nicht mehr transzendierbaren Kairos verständlich wird.

C. Störung und Verlust des Gewahrens

1. Einleitung

Der Mensch ist Mensch, solange er sich verbal und non-verbal mitzuteilen vermag. Wo er dies nicht mehr vermag, im Tiefschlaf, in der Ohnmacht, im Coma, im Tod, da erlischt das Wesenhafte des Menschseins. Umgekehrt bedeutet dies, dass überall da, wo der Mensch noch erlebt, d.h. nicht nur vital lebt, sondern *er*-lebt,[38] alle Wesenszüge, die wir dem Erleben als solchem in unserer Analyse entnommen haben, entfaltet sind. Selbst die schlimmste Psychose, insofern sie irgendwie erlebt wird, kann sie nicht auslöschen und wird noch durch diese Wesenskomponenten konstituiert und ermöglicht.

Dies gilt nicht so für das „nicht-reine" oder „erweiterte" Erleben, also für das konkret leibhafte Erleben mit seinem In-der-Welt-Sein. Dieses Erleben kann so sehr gestört werden, dass ein Teil seiner Züge, durch die es wesenhaft konstituiert wird, verlöschen, etwa, wenn ein Alzheimerpatient die Vergangenheit seines Lebens nicht mehr behalten, sich also nicht mehr seine Vergangenheit vergegenwärtigen kann. Hier ist eine leiblich bedingte, aber durch die Krankheit zerstörte Grundeigenschaft des Erlebens, nämlich Zeit geschichtlich-persönlich im Sinne von *Husserls* (1966a, S. 30 ff.) thematischer oder objektivierender Wiedererinnerung mitzuführen und zu sammeln,[39] zerstört und nicht mehr aktualisierbar. Dass dieses Erleben nicht vollständig ist, wird dadurch bewiesen, dass ein solcher Mensch wenigstens anfänglich unter seinem Defizit leidet und es oft mit allen Mitteln auszugleichen sucht.

Das Phänomen „Leiden" ist das Stichwort für eine zentrale Unterscheidung in der Frage nach dem Zusammenhang von Erleben und Pathologie. Das Erleben kann nämlich einerseits mit einem Leid verbunden sein, ohne krankhaft verändert zu sein, andererseits krankhaft verändert sein, ohne zu leiden. Natürlich erwarten wir, dass jemand, der in seinem Erleben gestört oder beschädigt ist, auch leidet. Doch selbst dann, wenn diese Erwartung natürlich ist und vielleicht auch den Normalfall darstellt, ist sie keineswegs selbstverständlich. Was unser Thema betrifft, wird sich zeigen, dass sich das Zeiterleben im Leiden charakteristisch verändert (ohne deswegen pathologisch zu sein), während eine echte Beschädigung des Zeiterlebens nur bestimmten psychischen Störungen eigen ist.

Wie nun kann das Erleben gestört, beeinträchtigt und beschädigt werden? Ich möchte zunächst einmal antworten: *auf indirekte und auf direkte Weise*. Die indirekte Weise erfolgt über die Beeinträchtigung oder Beschädigung der notwendigen *physischen Grundlagen* des Erlebens, also durch physiologische, leibliche und ökologische Affliktionen. Direkte Störungen dagegen entstammen *dem Erleben selbst*, d.h. der Fehlkoordination, Übersteuerung und Hemmung seiner Intentionalitäten. Freuds „Fehlleistungen" und neurotische Symptome sind Ausdruck einer solchen intrinsischen oder psychogenen Erlebnisstörung, die sich bei völliger Intaktheit des Leibes einstellt bzw. einstellen kann. Natürlich verwickeln sich sehr oft direkte und indirekte Erlebnisstörungen, ja vielleicht sogar meistens, so z.B., wenn eine rein psychogene Angst eine solche Intensität entwickelt, dass sie leibliche Funktionsstörungen nach sich zieht und etwa somatoforme und psychosomatische Störungen verursacht.

Was aber bedeutet der hier bislang unreflektiert eingeführte Begriff der Störung bzw. was bedeuten die damit verbundenen Begriffe der Beeinträchtigung, der Schädigung (Affliktion) und Krankheit? Zuerst bedeuten sie einen Mangel, einen Verlust des Gewahrens. Ohne die Kategorie des Mangels lassen sich Störungen des Erlebens, des Bewusstseins, des Denkens nicht beschreiben. Doch bedarf es hier einer Spezifizierung, denn es gibt

[38] D.h.: sich aus und durch sich auf sich und/oder anderes beziehen kann.

[39] Die unthematische oder primäre Erinnerung nennt *Husserl* (1966, S. 30 ff.) „Retention". Sie bezeichnet den Übergang von Gegenwart in Vergangenheit oder genauer: das Gerade-noch-Gegenwärtigsein bzw. Gerade-nicht-mehr-Gegenwärtigsein. Es handelt sich um einen eigenartigen zeitlichen Schwebezustand zwischen echter Gegenwart und echter Vergangenheit.

„natürliche“ und „unnatürliche“ Mängel. Niemand stößt sich daran, dass ein dreijähriges Kind noch nicht abstrakt denken kann. Hierbei handelt es sich um einen natürlichen Mangel, der durch die ungestörte geistige Entwicklung irgendwann behoben wird. Würde dagegen ein erwachsener Mitteleuropäer, der das Abitur hat, nicht abstrakt denken können, würden wir uns wundern und einen „unnatürlichen“ Mangel vermuten, z.B. eine passagere Verwirrung, eine Konzentrationsstörung oder etwas Schlimmeres. Auch dass die besten Köpfe der Menschheit nicht so schnell und genau wie ein Computer rechnen können, ist ein natürlicher Mangel, den niemand aufzuheben trachtet. Der unnatürliche Mangel ist demnach ein solcher Mangel, der nicht sein soll und dem Betroffenen unter den gegebenen Umständen und auf der gegebenen Entwicklungsstufe nicht gemäß ist. Die *Gemäßheit* wiederum impliziert ein Kriterium dessen, was sein soll, aber nicht ist. Das aber, was sein soll, ist eine größere Fülle, Kohärenz und Stimmigkeit des Lebens bzw. des Erlebens. Diese gemäße Fülle, Kohärenz und Stimmigkeit bemisst sich letztlich wiederum am *Sinn* des Erlebens überhaupt bzw. einer bestimmten Stufe der Erlebensfähigkeit. Der Sinn des Erlebens eines Zweijährigen mag seine beginnende Sprachentwicklung, der aufrechte Gang, die Kommunikation mit der Mitwelt, die Entfaltung der Phantasie u.a.m. sein. Der Sinn des Erlebens eines Zwanzigjährigen mag die Ablösung vom Elternhaus, der selbständige Eintritt in die Erwachsenenwelt, das Eingehen einer dauerhaften Beziehung, die Berufswahl u.a.m. sein. Erst von solch einem gelungenen oder doch realisierbaren Sinn her (der natürlich individuell und kulturell erheblich variieren kann) lässt sich jener unnatürliche Mangel bestimmen, der es erlaubt, von Erlebensstörungen, Erlebensbeeinträchtigungen oder sogar Erlebenskrankheiten zu sprechen. Es ist klar, dass solch ein Sinn immer zugleich eine *existentielle Möglichkeit*, eine *existentielle Herausforderung* und *Aufgabe* darstellt, die jederzeit misslingen kann. Denn aufgrund seines Selbstvollzugscharakters kann das Erleben seinen Sinn wesenhaft nur erlebend und selbsttätig realisieren. Da alles Erleben im Kern ein Gewahren ist, geht es letztlich um den Sinn des Gewahrens überhaupt bzw. eines bestimmten, situativ und geschichtlich geforderten Gewahrens. Hier muss alle Psychopathologie ihren Ausgangs- und Ansatzpunkt nehmen. An einem Beispiel soll das später verdeutlicht werden.

2. Die Rolle des Gehirns für das Erleben

Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist unstrittig, dass alles Erleben und Bewusstsein von neurophysiologischen Strukturen und Prozessen abhängig ist. Es gibt, wie noch Aristoteles und Thomas meinten, keine leibfreien Bewusstseinsvorgänge. Hier herrscht eindeutige Abhängigkeit. Dennoch muss genau differenziert werden.

Zum Ersten sind auch viele leibliche Vorgänge von einem intakten Bewusstsein abhängig. So kann sich ein bewusstloser Leib z.B. nicht selbst ernähren. Doch auch viele Gehirnvorgänge, etwa die physiologischen und biochemischen Prozesse von diskursiven oder konfliktbeladenen Lern- und Gedächtnisabläufen sind ohne die Aktivität des Bewusstseins unmöglich (vgl. *Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 498 f.).

Zum Zweiten ist die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Gehirn keineswegs absolut, da der anatomische Ort, der für gewisse Bewusstseinsfunktionen statistisch festliegt, variieren kann, besonders im Kindesalter. Hier kann sogar eine ganze Gehirnhälfte ohne dauerhafte psychische Defizite ausfallen, eben dadurch, dass die „bodenlos“ gewordenen Bewusstseinsfunktionen auf der anderen Gehirnhälfte „erwachen“ und sich dort manifestieren (vgl. *Spiegel* 2001, Heft 1, S. 148 f.).[40] Das Gehirn bzw. die anatomische Manifestationsstelle des Bewusstseins ist also in gewissen Grenzen plastisch und variabel.

Zum Dritten ist hervorzuheben, dass die Bindung des Erlebens an den Leib innerhalb des Organismus *keineswegs gleichartig* ist. Wir können uns die Fingernägel schneiden, Haare

[40] In diesem Spiegelartikel wird berichtet, dass ein Junge den Verlust einer ganzen Gehirnhälfte zu kompensieren vermochte, indem die linke Hälfte die Funktionen der rechten Hemisphäre übernahm.

ausziehen, ja einen Finger verlieren, ohne dass unser Bewusstsein beeinträchtigt würde. Nur der „Radius“ unseres Leibempfindens ist enger geworden, nicht dieses selbst. Ganz anders verhält es sich, wenn z.B. die aus dem Hirnstamm aufsteigenden retikulären Nervenbahnen (ARAS) oder die gesamte Hirnrinde zerstört werden – dann erlischt das Bewusstsein total. Analog verhält es sich, wenn nur begrenzte Felder der Großhirnrinde beeinträchtigt werden. Dann kommt es nicht nur zu einer Einengung unseres Erlebensradius, sondern zum Ausfall einer *Erlebens- oder Bewusstseinsvollzugsmöglichkeit*, etwa des Sprechens, Rechnens, Erinnerns usw. Mit den Begriffen der phänomenologischen Aktphilosophie gesprochen bedeutet dies, dass im Fall der peripheren Defekte nur gewisse Gegenstandsgebiete, aber nicht die ihnen zugeordneten Aktvollzüge ausfallen, während im Fall zentraler Defekte *die Aktvollzüge selbst ausfallen.*[41] *Daraus ist mit empirischer Gewissheit zu schließen, dass die menschliche Person, insofern wir ihren Kern im Aktwesen erblicken, direkt an die Großhirnrinde, aber nur indirekt an den übrigen Leib gebunden ist.* Oder umgekehrt: Kein menschlicher Akt (Vorstellen, Wahrnehmen, Erinnern, Fühlen, Wollen, Denken usw.) ist direkt an Leibstrukturen gebunden, die außerhalb der Großhirnrinde liegen, sondern ausschließlich an die in der Evolution mächtig angewachsene Großhirnrinde. Diese Klärung hat entscheidende epistemologische Folgen. Es gibt nämlich eine Wahrnehmungstheorie, die behauptet, wir könnten mit unserem Erleben und Bewusstsein die Weltdinge direkt erfahren und müssten daher keine leiblich vermittelten Repräsentationen von der Welt bilden. *Scheler* ist der Hauptvertreter dieser Auffassung, *T. Fuchs* (2000) und andere Phänomenologen (auch Heidegger) folgen ihr. Diese „antiillusionistische“ oder direkt-realistische Theorie übergeht allerdings den gerade ermittelten feinen Unterschied zwischen der leiblichen Gebundenheit des Aktkerns der Person und der leiblichen Gebundenheit ihrer Wahrnehmungsgegenstände. Entsprechend vertritt sie die These, der Leib oder Organismus bringe als ganzer das Bewusstsein hervor, welches sich über die physiologischen Prozesse hinweg gleichsam wie ein räumlich ausgedehntes Licht *direkt* auf die erfahrenen Weltdinge lege. Viele empirische und phänomenologische Tatsachen widerlegen diese radikal realistische und intuitionistische Wahrnehmungstheorie. Ich kann nicht alle aufführen, aber zwei seien genannt: Würde sich das Wahrnehmungsbewusstsein tatsächlich unmittelbar bei den Dingen, z.B. bei zwei hintereinander stehenden Bäumen befinden können, dann wäre der Aufbau einer Perspektive, also ein geordnetes Distanzerlebnis unmöglich. Zweitens lassen sich die Wahrnehmungsverzerrungen und –täuschungen im Rahmen einer solchen Unmittelbarkeitstheorie nicht verstehen. Wenn ich unmittelbar bei einem optisch gesehenen Baum sein kann, wie kann ich ihn dann doppelt sehen, wenn ich müde bin? Bei welchem Baum befinde ich mich dann? Ja offensichtlich rein erlebnismäßig bei beiden! Aber es gibt nur einen! Also ist das Bei-Sein bei den beiden Bäumen nicht wirklich unmittelbar und real, sondern durch meine aktiven und selektiven Wahrnehmungsakte mitstrukturiert und damit „illusorisch“-real oder besser repräsentational, „nachgestaltend“, das allerdings.[42]

In Wahrheit geht das Wahrnehmungsbewusstsein nicht über den Leib hinweg oder durch ihn hindurch, um auf diese Weise unmittelbar bei den Außenweltdingen anzulangen,

---

[41] Der Unterschied wird durch folgendes Beispiel deutlich: Ludwig van Beethoven ertaubte und verlor damit ein bestimmtes Gegenstandsgebiet seines Erlebens, nicht aber die Fähigkeit, Töne und Melodien innerlich zu produzieren; das Aktzentrum seines Geistes blieb unberührt. Robert Schumann dagegen litt an einer Schizophrenie, die sein Erleben und Bewusstsein beeinträchtigte und ihm letztlich die Fähigkeit raubte zu komponieren, ja zu denken, also gleichsam das Aktzentrum seiner Person verschüttete.

[42] Mit dem Unmittelbarkeitstheorem steht das Transformationstheorem, das z.B. der Leibphänomenologe *T. Fuchs* (2008, S. 158 ff.) vertritt in einem direkten Widerspruch. Wenn das Gehirn bzw. der Leib, wie dort gesagt wird, im Falle der Sinneswahrnehmung äußere Reize in Empfindungen und Vorstellungen transformiert, dann fällt notwendigerweise das Unmittelbarkeitstheorem. Außerdem wird, allerdings unbemerkterweise, die Eigenständigkeit und partielle Freiheit des Erlebens (Wahrnehmens etc.) geopfert, was gerade nicht im Sinne des Autors ist. Sachlich gesehen steht das Transformationstheorem auf tönernen Füßen, da noch niemand einen „Apparat“ feststellen konnte, der physikalische Reize in Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken etc. umsetzt. Diese versteckt naturalistische Kausalität birgt den weiter oben kritisierten Kategorienfehler in sich. Das ist umso bedauerlicher, als gerade von phänomenologischer Seite dieser Kategorienfehler immer wieder und zu Recht angemahnt wird (*Fuchs* 2008, S. 65 ff.).

sondern zwischen der Welt und dem Erleben steht der Leib, und zwar sowohl der Empfindungsleib als auch der Funktionsleib (der „Körper"), und sie beide vermitteln zum einen die Wahrnehmung der Welt, zum anderen die handelnde Einwirkung auf die Welt. Alles geschieht hier indirekt, vermittelt, die Unmittelbarkeit, die tatsächlich da ist, ist zum einen das unmittelbare Verhältnis zwischen Leib und Welt (was nicht verwundert, da der Leib ein physischer Körper ist), zum andern das unmittelbare Verhältnis zwischen Erleben und Leib und zum Dritten ein *Analogieverhältnis* zwischen Wahrnehmungsgegenstand (niemals dem Wahrnehmungsakt!) und dem realen Weltgegenstand. *Und eben dieses Analogieverhältnis ist es, das die approximativ adäquate Wiedergabe der Welt vermittelt und uns auf diese Weise ein praktisch erfolgreiches Leben in der realen Welt ermöglicht.*

Durch Analogie wird nun sowohl Unmittelbarkeit als auch Mittelbarkeit konstituiert. Das aber heißt, dass in ihre Herstellung gleichermaßen subjektive Konstruktion und objektive Repräsentation eingehen und eine innige, aber auch prekäre Einheit bilden. Ohne das Konzept der (mentalen)[43] Repräsentation ist ein Analogieverhältnis nicht möglich, und also kann der sinnliche Wahrnehmungsgegenstand nicht unmittelbar mit dem realen Gegenstand identisch sein, sondern nur analog-identisch, nur repräsentativ-identisch, das aber durchaus.[44] Mittels des Leibes sind wir wohl unmittelbar-praktisch an der Welt dran, aber insofern wir davon eine theoretische Anschauung bilden, hat das Subjekt schon aktiv und konstruktiv mitgewirkt, sich also ein „Bild" gemacht, das z.B. durch die Erinnerung (auch ohne allen entsprechenden Weltbezug) aufrecht erhalten werden kann. Gerade die Erinnerung beweist den natürlich nicht nur optischen und zweidimensionalen, sondern dreidimensional-sinnlichen „Bildcharakter" der äußeren Wahrnehmung. Diese Überlegung erklärt schließlich auf zwanglose Weise die Möglichkeit von Illusionen und Halluzinationen, die ja auch als real erlebt werden - als real bei den „Dingen", aber eben bei Dingen, die real gar nicht bestehen!

Wie erfolgt nun die leibliche, etwa neurobiologische Vermittlung zwischen Erleben und Welt? Durch Transformation, sagt *Fuchs* (2005, S. 4 ff.; 2008, S. 158 ff.)? Das würde bedeuten, dass der Leib bzw. das Gehirn fähig wäre, physikalische Reize in psychische Empfindungsqualitäten umzuwandeln. Davon aber wissen wir gar nichts. Was die Wissenschaft beobachten kann, ist die Transformation von Reizen in Nervenimpulse, von Nervenimpulsen in andere Nervenimpulse oder in Transmitterbewegungen oder in Synapsenveränderungen. Aber nirgends ist die Entstehung von Empfindungen zu beobachten. Es handelt sich also bei der Transformationstheorie bestenfalls um eine Hypothese. Recht besehen ist sie jedoch gar nicht haltbar. Nervenzellen empfinden nichts und können gemäß ihrer Seinsstruktur keine Empfindungen (Schwere, Wärme, Farben, Töne, Düfte, Durst, Hunger, Wollust etc.) verursachen. Was vermitteln sie dann? Da die moderne Wissenschaft davon ausgeht, dass die reale Welt völlig qualitätslos ist, gerät sie hier in ein peinliches Dilemma. Denn wenn weder der Nervenapparat noch das Bewusstsein die Qualia hervorbringen (Letzteres beweisen die Blindgeborenen, die sich keine Farben vorstellen können), und die Welt zudem für qualitätslos gehalten wird, dann entstehen die Qualia aus nichts. Ist aber die Welt qualitätslos, dann muss es auch das Gehirn, ja der gesamte Organismus sein, da dieser doch ein Stück der Welt und nichts prinzipiell von ihr Verschiedenes ist. Also kann auch der Organismus bei jener Voraussetzung nicht die Quelle der Qualia sein. Wohin gehören sie aber dann? Und vor allem, woher kommen sie? Offensichtlich haben sie in der modernen Wissenschaft überhaupt keinen Platz und können auch keinen haben! Sie sind *prinzipiell und ohne Ausweg ortlos*; sie sind Chimären und Gespenster, frei schwebend im Nichts. Und doch sind sie da! Ja, gerade sie sind subjektiv das

[43] Die moderne Neurobiologie verwendet einen physiologischen Projektions- und Repräsentationsbegriff und vermischt ihn leider oft mit dem psychischen. Wenn es etwa heißt, der Thalamus projiziere in die Großhirnrinde, wo die Information aus dem Thalamus repräsentiert werde, dann hat dies mit einer mentalen Repräsentation nichts zu tun, jedenfalls nicht notwendig.
[44] Das ist die Wahrnehmungstheorie *N. Hartmanns* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925, S. 44-46), der sich an diesem Punkt von Scheler entschieden absetzt.

Realste, und im Übrigen so unendlich fein differenziert, stabil und sinnreich, dass wir uns im Welthandeln auf sie verlassen und eher selten von ihnen getäuscht werden. Und denkt man weiter, wird es noch rätselhafter: Wenn es keine Qualia und damit keine verschiedenen Qualitäten in der realen Welt gibt, alles also etwa nur reine Energie ist (eine Hypothese, die im Übrigen nicht einmal überprüfbar ist!), dann fragt sich, wie und wieso sich dann überhaupt real verschiedene Sinnessysteme ausgebildet haben, die außerdem keineswegs auf nur allgemeine Energieeinwirkungen reagieren, sondern auf sehr bestimmt verschiedene Energieeinwirkungen, etwa auf Klänge, Farben, auf Schwere, Hitze, Düfte usw.

Ich kann im Rahmen dieser Arbeit nicht die nötigen Beweise liefern, doch will ich die m.E. einzig sinnvolle Lösung wenigstens kurz umreißen. Die Welt ist gemäß dieser Konzeption keineswegs qualitativ leer und grau, sie ist real voller Farben, Töne, Düfte, Druck, Wärme usw. Ihre sinnliche Wahrnehmung erfolgt bei den einfachsten Lebewesen, z.B. den Einzellern, noch direkt bzw. nur vermittelt durch die feine Zellmembran. Im Gefolge der enormen Komplexitätszunahme der Lebewesen und der notwendig gewordenen Differenzierung vieler verschiedener Sinnessysteme war es unumgänglich geworden, die Fülle der „zerstreuten“ Informationen durch ein neues Vermittlungs- und Zentrierungssystem zu bündeln. Genau das leistet das sich zunehmend entwickelnde Nervensystem, das sich nicht zufällig aus dem Ektoderm, also dem Haut- bzw. Umweltorgan ableitet. Das Gehirn ist auf diesem Hintergrund letztlich nichts anderes als eine nach innen gestülpte und „verdichtete“ Hautoberfläche. Und nun wird alles klarer: Die Informationsvermittlung zwischen der objektiv qualitativ, räumlich, zeitlich und relational strukturierten Welt und den ebenfalls qualitativ, räumlich, zeitlich und relational strukturierten Wahrnehmungsgegenständen in unserem sinnlichen Erleben funktioniert wie bei einer Telefonverbindung. Auch hier werden keine realen Töne vermittelt (bzw. Töne in elektrische Impulse transformiert); auch hier befindet sich der eine Hörer nicht unmittelbar am Mund des anderen Hörers. Vielmehr liegt zwischen ihnen ein Medium, das nur Analogien übermittelt, aber sonst nichts, jedenfalls keine Töne (bzw. Farben etc.). Dass beide Kommunikanten dennoch Töne hören, ist eine Folge der Kodierung und Dekodierung von ursprünglichen Qualia, nämlich den Tönen der einen Stimme in elektrische Impulse bzw. von elektrischen Impulsen in Qualia, nämlich Tönen. Dass hier trotzdem Information, also Sinn vermittelt wird, liegt daran, dass in der Matrix der Töne und in der Matrix der elektrischen Impulse eine *analoge Ordnung* vorliegt, mit deren Hilfe die elektrischen Impulse und Qualia zwar ineinander übersetzt, aber keineswegs transformiert werden. Aus elektrischen Impulsen sind keine Töne hervorzuzaubern, und aus diesen jene nicht. Die Transformationstheorie unterstellt aber genau diese Unmöglichkeit. Vielmehr muss der Ordnung der elektrischen Impulsen *gemäß* eine akustische Anordnung geformt werden, damit wieder Töne generiert werden können. Nicht anders verhält es sich mit dem Nervensystem: Es vermittelt nur die analoge Ordnungsstruktur, nicht die auf beiden Seiten (von wo ganz anders her) generierten Qualia. Darum entsprechen sich die Qualia der Welt und die Qualia des Erlebens auch nur und sind keineswegs identisch (was auch wieder einen Großteil der Sinnestäuschungen erklärt). Wer oder was aber an den peripheren Sinnesrezeptoren und an den zentralen Hirnfeldern *gemäß den elektrischen Impulsen* (und eben nicht kausal *durch* sie!) die Qualia aufbaut (sicher nicht das Gehirn und sicher nicht das menschliche Erleben), das ist naturwissenschaftlich nicht, philosophisch aber durchaus, doch nur im Rahmen einer völlig neu und gründlich durchdachten Kausaltheorie zu erklären. Diese kann ich hier nicht einmal andeuten, und daher will ich auch nicht von ihren Ergebnissen reden, die wahrlich erstaunlich sind und jedes bloß naturalistische Weltbild aus den Angeln heben.

Wenn wir das Verhältnis von Gehirn und Erleben betrachten, so ist zu betonen, dass es sich hierbei nur um das sinnliche, d.h. sinnesorganisch vermittelte, Erleben handelt. Es wäre aber ein sensualistisches oder positivistisches Vorurteil, alles Erleben auf das sinnliche reduzieren zu wollen. Es gibt noch sehr viel mehr in der Welt des Erlebens, und dessen

Herkunft lässt sich sehr wohl empirisch ermitteln. Während nämlich in der Tat das menschliche Erleben keinerlei Macht hat, in originärer Weise (in erinnerter schon) die sinnlichen Qualia zu erzeugen, ist es sehr wohl in der Lage, andere „Qualia“, so vor allem die Gefühle, Affekte, Stimmungen, Wünsche, also überhaupt die Emotionen zu erzeugen. Es gibt also eine *mentale oder psychische Kausalität*. Die heute übliche Gleichsetzung der Emotionen mit den Sinnesqualitäten löst sich unter einer phänomenologischen Analyse auf. Gefühle entstammen nicht den leiblichen Sinnesorganen (auch den inneren nicht), sie entstammen der Erlebnisstruktur und Erlebnisdynamik der Person selbst, ja sie sind eine Grundweise, ein Grundakt des Erlebens und des Bewusstseins selbst (wie Brentano, Scheler, Hartmann, Solomon und Brandenstein zu Recht betonen). Wenn ich mich am Duft einer Speise erfreue, dann entstammt der Duft meinen Sinnen, nicht aber meine Freude. Die Qualia der Gefühle sind gegenüber den Qualia der Sinnesqualitäten also etwas gänzlich Anderes und Neues, auch wenn sie sich fraglos mit den Sinnesqualitäten, den leibinneren wie den „äußeren“ innig verbinden. Hier spätestens wird deutlich, dass es eine mentale Kausalität geben muss, die zwar vom Gehirn mitgetragen, aber keineswegs von diesem generiert wird. Denn Gefühle sind intentionale, sinnbezogene, subjektiv-persönlich geistige Akte,[45] die wir dem Nervensystem weder zuordnen noch gar entnehmen können. Niemals erzeugt das Gehirn einen subjektiven Akt, sondern es trägt ihn nur und ermöglicht und modifiziert evtl. seine Manifestation im Leibe. Die Quelle der Gefühle muss daher eine personale Realität sein, die sich allerdings, wie die Empirie beweist, zum größeren Teil dem direkten Bewusstsein entzieht und also auf eine unterbewusste Tiefenregion des subjektiven Geistes, der Person verweist. Die Gefühle wiederum sind keineswegs passiver Natur, sondern gestalten als aktive Ichkräfte die Phantasie, das Leibempfinden,[46] den Leibausdruck, die Leibbewegung und die Kommunikation mit der Welt. D.h., sie bedienen sich des Gehirns, um sich in Leib und Verhalten sinnhaft-personal auszudrücken, und mitnichten fühlt, wünscht, ängstigt sich, denkt, will, erinnert sich, plant, ahnt das Gehirn.

Nach allem, was bisher dargelegt wurde, muss selbstverständlich das, was vom leibgebundenen Erleben und Bewusstsein gesagt wurde, auch für alles Gewahren gefordert werden: Im Menschen entfaltet es sich nie rein als solches, sondern immer getragen und durchsetzt sowohl von den Funktionen also auch von den Gestalten und Empfindungsqualitäten des Leibes. So wird selbst das geistigste Gewahren, z.B. eine mathematische Intuition, leiblich-sinnenhaft - z.B. durch Empfindungen des Wohlbefindens, der Müdigkeit, der Frische usw. - tingiert. Und so sind es gerade die Sinnesempfindungen, die eben nicht nur rätselhafte Produkte eines qualitätslosen Gehirns in einer qualitätslosen Welt darstellen, sondern als Qualia den gesamten Kosmos mit qualitativem Sinn, mit Farben, Düften, Tönen etc. erfüllen und den Menschen direkt sinnlich-empfindungshaft in der Welt verankern. Anders wären wir nicht leibhaftig Welt, sondern Gespenster in einer sinnlosen, weil qualitätslosen Energiemaschinerie.

3. Das Problem der transzendentalen Einheit des empirischen Bewusstseins

Bis in die Zeiten archaischer Bewusstseinsstufen geht die Erfahrung zurück, dass das Erleben des Menschen fragmentieren kann. Viele Beispiele aus der Mythologie und aus den Praktiken des Schamanismus belegen, wie der Mensch durch seinen totalen oder partiellen Selbstverlust in Angst und Schrecken versetzt wird und wie er alles daran setzt, die Einheit seines Erlebens wiederherzustellen. Die mythischen Erzählungen über Osiris, Orpheus und Dionysos bilden hierfür exemplarische Symbole überzeitlicher Geltung. Aufgrund zahlloser neurologisch-psychiatrischer Ausfallserscheinungen, die die „Teilbarkeit“ der Person zu beweisen scheinen,

[45] Die, wie *Solomon* richtig sieht, eine implizite Urteilsstruktur besitzen (2000, S. 172 ff.)

[46] Z.B. in den berühmten „Bauchgefühlen“, die in Wahrheit Bauchempfindungen sind, allerdings erzeugt und gestaltet von echten Gefühlen, z.B. der Verliebtheit oder der Angst.

neigt die moderne Wissenschaft dazu, die Einheit des Bewusstseins bzw. der Person, sagen wir: ihre geschlossene Ichhaftigkeit für eine Illusion zu halten. Und zweifellos kann der Mensch nicht nur ganze *Gegenstandsfelder* unwiederbringlich verlieren (so die sichtbare, die hörbare, die erinnerbare Welt usw.), sondern auch am Vollzug fundamentaler *Akte* (Denken, Wollen, Sehen, Hören, Erinnern, Rechnen, Sprechen etc.) gehindert sein. Gerade im letzteren Fall büßt er wesentliche „Teile“ seiner Persönlichkeit ein, etwa wenn er sich nicht mehr steuern kann und sittlich enthemmt agiert.[47] Solche zutiefst personalen Ausfälle lassen sich gut mit umgrenzten Gehirnausfällen korrelieren und beweisen auf diese Weise, wie das im Erleben tief einheitlich erlebte Ichsein eine Vielheit, ja eine aufspaltbare Vielheit darstellt: Es sind im Gehirn nämlich nicht nur die verschiedenen Gegenstandsfelder (das Optische, das Akustische, das Berechnete usw.) räumlich auf verschiedene Regionen verteilt, sondern auch die Aktvollzüge des Menschen, das Wollen, Vorstellen, Rechnen, Sehen, Erinnern, Fühlen, Nachdenken, Sprechen usw. Wie das möglich ist, erscheint zunächst rätselhaft, aber es ist eine unwiderlegliche Tatsache. Stimmen wir diesem Befund zu, dann besteht das Problem nicht darin, dass bestimmte personale Akte (durch Schädigungen des Gehirns) aus dem gesamten Aktgefüge herausgerissen werden können, sondern darin, wie es möglich ist, dass die absolut unräumlich und zutiefst innig-einig erlebte Icheinheit der Aktvollzüge und Erlebenszustände im Gehirn räumlich verteilt sein kann.

Um in der Klärung dieser Frage weiterzukommen, muss zunächst ein weit verbreiteter Kurzschluss abgewehrt werden: Aus der unleugbaren Tatsache der Fragmentationsmöglicheit der Person wird deren *ursprüngliche* Nichteinheit abgeleitet. Das ist übereilt, und daher ist es gefordert, die Spannung auszuhalten und beide Wahrheiten nebeneinander gelten zu lassen: Erlebnismäßig bin ich unteilbar Einer; psychopathologisch kann das Ich fragmentieren. Dabei ist herauszuheben, dass sich der Patient auch im fragmentierten Zustand weiterhin subjektiv als Einheit erlebt, so z.B. der Split-Brain-Patient[48] (*Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 505 ff.; *Feinberg* 2002, 136 ff.)!

Wir können aber schon hier eine Brücke schlagen, die weiterhilft: Gerade die neurologischen Ausfallsstörungen lehren nämlich, dass der Mensch, dem ein Teil seiner personalen Fähigkeiten wegbricht, genau darunter leidet und z.B. durch „Konfabulationen“ (*Feinberg* 2002, S. 92 ff.) und andere kreative Techniken die (peinlich erlebten!) Lücken auszufüllen sucht. Das aber heißt nichts weniger, als dass der Betroffene noch irgendwie ein Bewusstsein davon hat, dass ihm etwas abgeht, dass etwas nicht stimmt, ja dass er aus einer „innersten“ Quelle seine alte Einheit und Kohärenz fühlt und wiederherzustellen sucht. Wäre der Mensch wirklich, d.h. durch und durch, ein Vielheitswesen, eine Multizität, dann könnte er unter der Fragmentation nicht leiden und sie nicht überwinden wollen! Allerdings gilt auch das Umgekehrte: Wäre der Mensch ein reines Ich, d.h. ohne alle räumliche Extension seiner Existenz, dann könnte er unmöglich fragmentieren. Fragmentation setzt also Räumlichkeit voraus. Somit ergibt sich der klare und logisch einzig mögliche Befund: *Der Mensch ist beides, er ist eine Multizität, und zwar in der Hauptsache aufgrund der Räumlichkeit seines Leibes, an den auch sein Erleben, ja sein Aktwesen gebunden ist, und er ist eine monadisch-individuale Kraft, die aus einer unräumlichen Mitte heraus die eigene Einheit bewirkt und da, wo sie gefährdet oder beeinträchtigt ist, zu erhalten bzw. wiederherzustellen sucht.* Letzteres kann auch erlebt werden, ist also nicht nur eine transzendentale Deduktion, um mit Kant zu sprechen.

---

[47] Man denke an den berühmten Fall des Phineas Gage, plastisch beschrieben bei *A. R. Damasio* (1997, S. 25 ff.).

[48] Bei diesen Patienten wurde die Verbindung beider Gehirnhälften, der „Balken“ (Corpus callosum), durchtrennt, mit der Folge, dass die eine Gehirnhälfte nicht weiß, was die andere tut: „Gespaltenes Gehirn ergibt gespaltenes Bewusstsein. Nach Trennung des Corpus callosum können beide Hemisphären gleichzeitig und unabhängig voneinander arbeiten.“ (*Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 507). „Jede Hemisphäre verfügt über einen eigenen Willen, mit dem sie die gegenüberliegende (kontralaterale) Körperseite und den kontralateralen Raum kontrolliert.“ (*Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 510). Subjektiv werden allerdings, das ist gegen die Autoren kritisch anzumerken, nicht zwei Willen erlebt. In Wahrheit handelt es sich nicht um zwei Willen, sondern um zwei Willensexekutionen ein und desselben Willens, die nicht mehr integriert werden können.

Diese Synthesekraft muss nun aber über alles empirische Bewusstsein hinausgehen, da sie, wie gesehen, auch dann noch wirkt, wenn der Betroffene davon keinerlei Bewusstsein hat oder nur ein diffuses Leidensbewusstsein von dem, was verloren wurde. Den Beweis einer echt transempirisch-transzendentalen *personalen*[49] Synthesekraft erbringen daher jene Phänomene, bei denen das Bewusstsein ohne das Zutun des empirischen Bewusstseins konstituiert wird, so z.B. im Traum (vgl. *Wandruszka* 2008) oder nach dem Erwachen oder bei einer dissoziativen Erkrankung (dissoziative Fugue, Amnesie, multiple Persönlichkeit etc.). Niemand kann sich z.B. zum Traumbewusstsein entschließen, niemand sich erwachen lassen, niemand den Redefluss in jeder Hinsicht bewusst steuern - das geschieht uns. Aber wie, woher und wodurch geschieht dies? Sicherlich nicht nur aufgrund physiologischer Prozesse oder leiblicher Automatismen, die die *sinnhaft-personale, oft den aktuellen Umständen sich rasch und genauestens anpassende* Kontinuität des personalen Bewusstseins unmöglich garantieren.[50]

Was hier auf der höchsten Stufe, der Stufe der Identitätsbildung angesprochen wird, erscheint auf anderen Stufen als so genanntes *Bindungsproblem*. Wie ist es z.B. möglich, dass wir simultan ein farbiges, stinkendes, lärmendes, so und so gestaltetes, bewegtes usw. Auto als absolute Einheit wahrnehmen und erleben, obwohl alle aufgezählten Eigenschaften über die Sinne disparat aufgenommen, im Gehirn disparat verarbeitet und keineswegs in einer lokal definierbaren Region des Gehirns zusammengeführt und integriert werden? Nach *W. Singer* (2002, S. 144 ff.) gelingt dies dadurch, dass alle an einer einheitlichen Gegenstandserfahrung beteiligten neuronalen Netzwerke in einem gemeinsamen Rhythmus oszillieren. Wird dadurch das Problem gelöst? Keineswegs, auch wenn wir zugeben, dass es sich hierbei um eine wesentliche Bedingung der einheitlichen Gegenstandserfahrung handelt. Denn aus der gemeinsamen Oszillation ist ja mitnichten zu ersehen, wie eine Farbempfindung, ein Geräusch, eine Bewegungsgestalt, eine Figur etc. zu einem einzigen Gegenstand vereinigt werden sollen. Gemäß der gemeinsamen Oszillation mehrerer Neuronennetzwerke ist viel eher zu erwarten, dass *nur eine* Eigenschaft wahrnehmbar wird. Der gemeinsamen Oszillation entspricht aber ein ungeheuer komplexer Wahrnehmungsgegenstand. Damit nicht genug, bleibt uns diese Theorie die Antwort darauf schuldig, wieso gerade diese und jene Netzwerke in Resonanz geraten und nicht zufällig andere? Wer oder was hier mittels welchen Kriteriums unter den Millionen von Netzwerken eine begrenzte Anzahl von „Modulen" auswählt und zusammenbindet (integriert)? Sagen wir, das Kriterium sei die objektive Einheit der Eigenschaften des Wahrnehmungsgegenstandes, dann geraten wir nah an einen Zirkulus vitiosus. Tatsache jedenfalls ist, dass schon auf der untersten Ebene der Gegenstandskonstitution (nämlich auf der Ebene der Sinnesrezeptoren) der lebendige Organismus bestrebt ist, klare Wahrnehmungs- und Handlungseinheiten zu bilden und voneinander abzugrenzen. Dabei ist zu beachten, dass die sinnliche Gegenstandskonstitution schon „vormenschlich" und vor aller Bewusstseinstätigkeit zustande kommt und je meinem Erleben im Sinne einer „passiven Synthese" vorgesetzt wird. Es bin nicht ich, der jene Einheit des farbigen, lärmenden Autos herstellt, das könnte ich gar nicht, wie die von Geburt an Blinden, Tauben etc. beweisen. Daraus zu schließen, mein Ich sei im Synthetisierungsprozess der Wahrnehmung, wie *Hume*[51] behauptete, untätig, passiv, wäre allerdings voreilig. In der Regel ist es sehr wohl synthetisch an der Gegenstandskonstitution beteiligt, vor allem dann, wenn es sich um nichtsinnliche Inhalte und Bezüge handelt. Die Synthese, „Dieses Auto fährt

---

[49] Das Personale ist hier betont, da es neben dieser unbewussten Synthesepotenz noch eine nicht-personale, nämlich leibliche Synthesekraft gibt, die ebenfalls unbewusst ist. Davon sogleich mehr.

[50] Man denke an die sinnvollen, oft „raffinierten" Aktionen eines Tennisspielers, die unmöglich ausgedacht sein können, sondern spontan und „wie eingegeben" erfolgen, aber keineswegs Reflexe sind. Noch „wunderbarer" ist die spontane Wiederherstellung der Kontinuität der Identität beim morgendlichen Erwachen, die das empirische Bewusstsein gar nicht leisten kann. All dies verweist auf ein über das leibliche Unbewusste hinausgehendes personales Unbewusstes (vgl. dazu ausführlich: *Brandenstein* 1975, S. 75 ff.; *Wandruszka* 2008)

[51] „Nor is there in this case any exercise of the thought, or any action, properly speaking, but a mere passive admission of the impressions thro` the organs of sensation." (*Hume* 1964, S. 376) Als wäre die „admission" keine Aktion!

zu schnell." Oder: „Das ist Karl, der fährt immer wie ein wilder." Oder: „Der Apfel schmeckt süß und macht mir Lust auf mehr." sind „Wahrnehmungen", die des Ichbewusstseins bedürfen und gewiss nicht dem vitalen Organismus entstammen. Noch basaler wirkt das personale Bewusstsein an der Wahrnehmungssynthese allerdings über die Aufmerksamkeitsprozesse mit.

So müssen also *mehrere Bindungsebenen* unterschieden werden, wobei die unterste Ebene schon bei der ersten Reizaufnahme und -verarbeitung in den Sinnesorganen angesiedelt ist. *Denn alle „Bindung" ist nichts anderes als die Integration einer Vielheit in einer Einheit, die meistens mehr ist als die bloße Summe jener Vielheit.* Hier nun gibt es einen qualitativ sehr großen Sprung, der von den Neurobiologen für gewöhnlich übersehen wird. Sie behaupten nämlich, die Integrationsstufen würden immer komplexer, je höher wir im Aufbau des Nervensystems steigen und schließen dabei das Bewusstsein ein. Während aber z.B. die Integrationsstufe eines neuronalen tertiären Assoziationsfeldes in der Tat die vorgeschalteten primären und sekundären Informationsebenen in hochkomplexer Weise integriert, gleichsam in sich einschachtelt (*Feinberg* 2002, Kap. 8), weist das Bewusstsein eine Einfachheit auf, die es gegenüber den Hirnprozessen als geradezu primitiv erscheinen lässt. Und tatsächlich integriert das Bewusstsein die Hirnprozesse in keiner Weise (sonst müssten wir ja davon wissen und sie wahrnehmen können!), sondern „ruht" nur auf bzw. liegt in ihnen, vollzieht sich ansonsten aber ganz nach seinen eigenen, völlig „unphysiologischen" Gesetzmäßigkeiten, von denen uns die Neuronenprozesse nichts zeigen. Zu solchen Gesetzmäßigkeiten gehören Phänomene wie Aufmerksamkeit, Intentionalität, Motivation, Projektion, Planung, argumentative Diskurse, Ahnungen, Sympathien, Antipathien etc. Zwischen Bewusstsein und Gehirn besteht eben gerade *keine* „Einschachtelung", darin irrt *Feinberg*, und daher kann das Bewusstsein auch keine Emergenz des Gehirns sein, wie er und viele andere (z.B. *Searle* 1996, S. 131 ff.) meinen.

Für unsere Belange genügt es, deutlich gemacht zu haben, dass Erleben und Bewusstsein bei aller „Teilbarkeit" oder Fragmentation über eine je eigene, d.h. personale und zumeist unbewusste, Synthesepotenz verfügen, die aller Fragmentation entgegenarbeitet und letztlich nur möglich und verständlich wird, wenn sie auf eine *unfragmentierbare* Kraftquelle, einen transempirischen seelisch-geistigen Lebenskern zurückgeht, von dem unser psychophysisches, so fragiles Bewusstsein die „Vorhut in der Welt" ist.

4. Gewusste, gefühlte und gewollte Einheit in der Zeit: die spezifisch personale Synthesis

Die Frage, welche Potenz es ist, die die Einheit des menschlichen Erlebens überhaupt und besonders in der Zeit ermöglicht, hat eine lange und viel umstrittene Geschichte. *Kant* (1878, S. 118 ff.) war einer der ersten, der sah, dass das Wahrnehmen, Urteilen, Denken, Wollen usw. in der Zeit ohne solch einen Synthesefaktor unmöglich ist. Da er ihn aber im unmittelbaren Selbsterleben (in der „Erscheinungswelt") nicht finden zu können glaubte,[52] postulierte er ihn in Form des transzendentalen Bewusstseins oder intelligiblen Ichs. Darunter versteht er eine Wirklichkeit, die zwar nicht unmittelbar wahrgenommen und erfahren, aber mit Notwendigkeit aus dem phänomenalen Bestand des Denkens als dessen notwendige Voraussetzung erschlossen werden kann. Diesen Rückschluss bezeichnete er leider etwas unglücklich mit dem Begriff der „transzendentalen Deduktion". In Wahrheit handelt es sich nicht um eine Deduktion im echt mathematisch-konstruierend-kombinierenden Sinne, sondern um eine *transzendentale Reduktion*, die vom (erfahrenen) Bedingten auf das (unerfahrbare) Bedingende, also vom empirischen Ich auf das rein intelligible Ich zurückschließt.[53] Trifft es

[52] Hier erweist sich Kant als Erbe Humes, der im Ich nur ein Vorstellungs- bzw. Assoziationsbündel sah, keine eigenständige und als eigenständig erlebbare Größe.

[53] Es ist den Philosophen Akos v. Pauler (1876-1933) und Bela v. Brandenstein (1901-1989, vgl. den Aufsatz über Pauler, 1936, S. 30-68) zu verdanken, dass sie die „urphilosophische" Methode der reduktiv-regressiven Analyse wiederentdeckt und

aber wirklich zu, was Kant voraussetzt, dass jener Synthesefaktor in keiner Weise „erscheint“, also nicht erfahren, sondern nur erschlossen werden kann? Hier kann uns das Erleben psychisch kranker Menschen weiterhelfen. Wie genau?

Es gibt Menschen, die überzeugend behaupten, sie seien wie „tot“, unlebendig, und die sich daher selbst mit Automaten und Robotern vergleichen. Das kann sich z.B. bei einer schweren Depression darin äußern, dass es den Betroffenen nicht mehr gelingt, ihr Selbstsein vor mit ihrem Selbstsein in dieser Krankheitsphase zusammenzubringen. Fragt man genauer nach, ob sie wirklich meinen, jenes vergangene Ich und das jetzige Ich hätten nichts miteinander zu tun, wären gleichsam zwei Personen, dann antworten sie in der Regel: Sie wüssten schon, dass beide Zustände ein und derselben Person zugehörten, aber sie könnten es nicht mehr fühlen, nicht mehr spüren. Wir sehen: *Nicht das Wissen* leistet hier die Synthese des Selbsterlebens in der Zeit, sondern das Gefühl! *Kant* aber hatte nur das intellektuelle Wissen im Auge[54] und übersah das Gefühl (das er wie so viele nur unter dem Lust-Unlust-Aspekt betrachtet, 1983, S. 166 ff.) und seine geistontologische Funktion, mit der Folge, dass er die *phänomenal durchaus erfahrbare* Synthesepotenz des Geistes im Gefühls- oder Gemütsleben verkannte. Die Einheit des so vielfältigen, wechselvollen Erlebens und Lebens wird zwar gewiss auch durch den Intellekt vermittelt bzw. mit geformt (nach *Kant* durch die drei intellektualen Akte der transzendentalen Apprehension, Reproduktion und Rekognition, 1878, S. 114), aber viel tiefer, inniger, personaler, bindender wirkt hier das (Selbst-) Gefühl, konkret etwa als Selbstwertgefühl, Selbstvertrauen, Zuversicht, Hoffnung usw. Und dieses Selbstgefühl ist keineswegs mit den unkontrollierten Affekten, den Reaktionsgefühlen, identisch, sondern füllt und gestaltet in einem fort unser Erleben von innen, von je mir her, wodurch die Selbsteinheit nicht nur zu einer relativ distanziert gewussten, sondern zu einer *gefühlten, intim innerlich erlebten Einheit* wird. Wer sich ganz und gar nicht mehr fühlt, der wird vom Gemütsleben nicht mehr innerlich bewegt und erfüllt, der wird leer, unlebendig, die Motivationskräfte (Wünschen, Sehnen, Wollen, Hoffen etc.) versiegen und bewegen und tragen ihn nicht mehr: Er ist, überspitzt gesagt, aus ihm selbst heraus ein Nichts (vgl. dazu etwa den Verlust der Kreativität vieler Dichter, z.B. Rilkes). Beginnen diese Kräfte dagegen wieder spontan zu strömen, und das geschieht in der Regel ja bis in den Leib und in das Welt- und Beziehungsgeschehen hinein, dann fühlt der einst entleerte, gelähmte, erstarrte, stumme, „tote“ Mensch wieder seine Existenz, fühlt Leben, das ihn bewegt, trägt, erfüllt – das zu ihm „spricht“ und ihn im verbalen und non-verbalen Sinne wieder zum Sprechen befähigt. Dieses Erlebnis der wieder gewonnenen lebendigen Selbsteinheit ist so unmittelbar gegeben, so evident, dass es gar nicht in Zweifel gezogen werden kann oder gar in eine transzendentale, unerfahrbare Sphäre verschoben werden müsste. Nichtsdestotrotz berührte Kant etwas sehr Richtiges und Wichtiges mit seiner transzendentalen Deduktion: Wenn die apperzeptiven Synthesekräfte des Geistes verschwinden und wiederkommen können, setzt das notwendig eine unmittelbar nicht erfahrbare Sphäre des Geistes voraus, in die sich das Gefühlsleben - die Kreativität, die Phantasie, der Lebensmut usw. - zurückziehen bzw. von wo es wieder zurückkommen kann. Andernfalls müssten wir von einer creatio ex et de nihilo dieser Kräfte ausgehen, was wider alles Denken ist.

Die Einheit des Erlebens besonders in der Zeit (aber natürlich auch im Raum und dem Inhalt nach) wird also wesentlich vom Gemütsleben, natürlich zusammen mit den intellektualen Kräften vollführt. Es ist eine Leistung des unmittelbaren Selbstgefühls, wenn ich mich heute als derselbe erlebe, der ich gestern war (vgl. auch *Wandruszka* 2007, S. 29 ff.). Ist es aber nur das Gefühl oder spielen noch andere Faktoren eine Rolle?

---

von der Deduktion und Induktion als eigenständiges Erkenntnisverfahren geschieden haben. Seit Descartes bis heute werden nämlich Deduktion und Reduktion (bzw. Regression) leider vermischt, mit fatalen wissenschaftstheoretischen Konsequenzen.

[54] Im Gegensatz dazu subsummiert *Descartes* (1960, S. 25), der darin bis heute so oft falsch ausgelegt wird, unter das cogitare nicht nur das (logische, abstrakte, reflexive) Denken, sondern das gesamte Erleben, also auch das Zweifeln, Vorstellen, Wollen, Empfinden, Wahrnehmen usw.

Ein Beispiel klärt die Frage auf: Wenn ein Mensch einen Vorsatz verwirklichen, z.B. seine Alkoholsucht überwinden will, und erfolgreich gegen allerlei innere Widerstände und äußere Verführungen ankämpft, dann erreicht er die neue Einheit seines Selbst, die z.B. in der besseren Kontrolle von Wünschen, Enttäuschungen und Suchtimpulsen besteht, nicht nur durch sein Wissen, dass dies letztlich gut für ihn ist und wie er das praktisch erreichen kann; aber auch nicht nur durch das Gefühl, also etwa durch Zuversicht, Selbstvertrauen und Mut; vielmehr ist der *entschiedene Wille* gefordert, das Ziel gegen alle Widerstände in die Realität umzusetzen. Gelingt dies, dann stellt sich die *Erfahrung der gewollten, nicht nur der gewussten und gefühlten Einheit* ein, vor allem dann natürlich, wenn das Vorhaben von Erfolg gekrönt wird: Ich bin, der ich sein will – und das fühle und weiß ich nun. Damit wird klar, dass die *Synthese des Selbst in Zeit, Raum und Inhalt vom Subjekt her in dreierlei Weise* konstituiert wird, durch Einsicht, Gefühl und Tat. Das kann nach unseren Vorarbeiten, die die fundamentale Dreieinheit des Erlebens und Gewahrens herausgearbeitet haben, nicht mehr überraschen. Die Analyse hier bestätigt die Analyse dort und umgekehrt.

5. Der Leib als Synthesegrund des Erlebens (die passive Synthesis als leiblich-präreflexive, vorsprachliche, vorgegenständliche Einheitsstiftung)

Wird durch dieses Ergebnis das Synthesegeschehen in seinem ganzen Umfang erfasst? Keineswegs, auch wenn es so scheinen mag. Wir wiesen schon darauf hin, dass das menschliche Bewusstsein, das Ichsein, die Subjektivität im personalen Sinne auf vormenschliche Synthesetätigkeiten angewiesen ist. Und in der Tat ist es, wie vor allem *Merleau-Ponty* betonte, der Leib, und zwar sowohl der Funktionsleib als auch der Empfindungsleib als auch der Exekutionsleib, der hier die Hauptrolle spielt.

„Doch wollte die Rede von passiver Synthesis vielmehr sagen, dass in ihr das Mannigfaltige zwar von uns durchdrungen ist, gleichwohl aber nicht wir es sind, die seine Synthese vollbringen.“ (1966, S. 485)

Was heißt dies genauer? Niemand vermag durch Wille und Verstand die Einheit der Sinneswahrnehmung zu synthetisieren; niemand vermag durch Wille und Verstand die vegetativ bedingten Empfindungen zu erzeugen und zu koordinieren, die wir z.B. während eines Essens erleben; und niemand kann unmittelbar alle Muskeln, Gelenke etc. steuern und koordinieren, die einer einfachsten Bewegung, z.B. dem Trinken aus einem Glas, zugrunde liegen. All das tut der Leib, und er kann das nur, wenn er nicht durch das Ich (z.B. durch ein forciertes Zuviel-, Zuschnellwollen oder durch ein „Nichtmitgehen“) gestört wird. Das aber bedeutet, dass diese sich vor allem in den leiblichen Automatismen (in den Reflexen und Instinkthandlungen) zeigenden Synthesen aus der Perspektive des Ich bzw. des Bewusstseins im Sinne von *Husserls*[55] „passiver Synthesis“ *passiv-nötigend* erfolgen. Doch nur aus der Perspektive des Ich! Als solche offenbaren sie ja über ihre oft außerordentliche Dynamik (die das Ich nicht selten als Zwang erlebt) einen „aktiven Grund“, der sie ermöglicht und aktualisiert. Dann aber fragt sich, wer oder was diese ungeheuerlich komplexen, feinen, sinnvollen Synthesen konstituiert, wenn dies nicht, was gewiss ist, der menschliche Geist leistet? Unmittelbar können wir das nicht feststellen, doch die immanente Logik und Intelligenz des Leibwirkens lässt nur jenen Schluss zu, den *Nietzsche* aphoristisch mit den Worten aussprach: „Der Leib ist nicht Ich, er tut Ich.“, was doch nur bedeuten kann, dass im Leib *schon vormenschlich* eine natürlich nicht direkt wahrnehmbare Intelligenz am Werke ist. Wie anders soll eine so vielschichtige und ökologisch sinnvolle Synthese erreicht werden? Man bedenke doch nur einmal die angeborenen *vormenschlich-geistigen* (!) Leistungen des

[55] Für die Passivitätsanalysen ist dabei entscheidend, dass die „Sphäre der Passivität“ geltungslogisch allen aktiven Leistungen voraus liegt, ja diese erst ermöglicht, „weil schon da die Bedingungen für die freie Verfügbarkeit vorgezeichnet sind.“ (*Husserl* 1966b, S. 203)

Säuglings: Nach *Oerter* (2006, S. 149-224; S. 411-435; S. 462-478) besitzt er ein Zahlenverständnis bis 4, kann intuitiv addieren und subtrahieren, hat ein angeborenes Konzept von physikalischer Dichte und Schwere, vermag die Konturen von Melodien zu erkennen, bevorzugt die klassischen Tonleitern u.v.a.m. Es sind also keineswegs nur physiologische Reflexe und Instinkte, die der menschliche Säugling leiblich-animalisch mit auf den Weg bekommt, sondern geistige Fähigkeiten, die wir mit den höheren Säugetieren teilen. Es kann hier nicht der Ort sein, dies tiefer zu bedenken, aber unerwähnt soll nicht bleiben, dass alle spezifisch menschliche Synthesis auf einer vormenschlichen Synthesis[56] aufbaut, ohne die menschliches Leben unmöglich ist. Umso mehr muss sie geachtet und gepflegt werden.

6. Zeit und Leiden

Wer leidet, erlebt etwas, was er nicht erleben will, aber erleben muss. Er hat etwas zu tragen, was er abschütteln möchte, aber nicht abschütteln kann. Somit befindet er sich erlebnismäßig in einer „Enge", und zwar unfreiwillig und zwangsweise. Solange er aber leidet, solange hat er sich mit dieser hemmenden und einschränkenden Enge nicht abgefunden und begehrt dagegen, wenigstens emotional, auf. Darin bekundet sich ein Moment der Freiheit im Leiden, das aber, solange die Aufhebung des Leidens nicht gelingt, wesentlich mit Ohnmacht verbunden ist. Leiden ist also beides: Gebundenheit und Freiheit. Wo eines der beiden Momente fehlt, verschwindet die Möglichkeit des Leidens.[57]

Es leuchtet intuitiv ein, dass mit dem Erleben von Enge und Einengung unweigerlich eine Prononcierung der Zeitekstase der Gegenwart einhergeht (vgl. *Fuchs*` feine Studie zur Zeitlichkeit des Leidens, 2001, S. 35-60). Wer leidet, leidet vor allem hier und jetzt, selbst wenn sich der Gegenstand des Leidens, wie im Falle des Verlustes, in der Vergangenheit oder, wie im Falle einer unerfüllbaren Sehnsucht oder einer drohenden Gefahr, in der Zukunft befindet.

Doch ist nicht nur das Gegenwartsmoment im Leiden betont. Es fühlt sich der Betroffene im Leiden nämlich auch in Hinsicht seiner Zukunft gebunden, in die er sich nicht mehr ungehindert entwerfen kann. Wohl drängt es den Leidenden mit aller Macht in die Zukunft, nämlich in die Zukunft der Leidfreiheit, aber der freie Schritt dorthin ist verwehrt. Dadurch wird das Gegenwartserleben nicht nur eng, sondern auch schwer; es wird zur Last. Wir können diesen Zusammenhang auch so formulieren: Im Leiden ist die Zukunft in der Weise der Entzogenheit, d.h. der (wenigstens momentanen) Unerreichbarkeit, präsent.

Umgekehrt verhält es sich mit dem Vergangenheitserleben im Leiden: Wer leidet, leidet an etwas, das ihm widerfahren und insofern vergangen ist, das aber nicht wirklich Vergangenheit wird, sondern gleichsam an der Gegenwart kleben bleibt und diese „unendlich" beschwert. Besonders stark wird dies im Falle eines Verlustes, eines Versagens, der Reue und eines nicht wiedergutzumachenden Unrechts empfunden. Wer leidet, möchte, dass etwas Vergangenes wirklich vergehe, d.h. sich von der Gegenwart löse und diese für sich selbst, die Gegenwärtigkeit, und für die Zukunft frei gebe.

Somit konstituiert sich im Leiden folgende charakteristische Zeitgestalt:

---

[56] Im Anschluss an Husserls Begriff der „passiven Synthesis" und an Merleau-Pontys Leibphilosophie hat *T. Fuchs* (2000) eine Anthropologie vom Leibe her entwickelt, die in umfassender und differenzierter Weise die „vormenschlichen" Leistungen des Leibes aufzeigt. *Brandenstein* (1966, S. 288 ff.) hat in seiner Wirklichkeitslehre schließlich auch die „Intelligenzen" ermittelt, die „hinter" dem Leib stehen und seine Leistungen bewirken.

[57] Für die Frage nach dem „freien Willen" hat dies zur Konsequenz, dass überall da, wo eine Kreatur leidet, notwendig ein Moment der Freiheit im Spiel ist. Ein Wesen, das *nur erleidet* und zu keinerlei Stellungnahme (auch emotional nicht) befähigt ist, das also nur passiv betreffbar ist, kann nicht leiden und ist unfrei. Wer zugibt, dass Leiden in der Welt ist, setzt Freiheit, wenn auch gebundene, bedrängte, gefährdete, verletzte Freiheit voraus. Darum kann der Kausalzusammenhang der Weltdinge auch nicht, wie Buddha, Schopenhauer und Kant meinen, vollständig geschlossen, also determiniert sein. Denn dann wäre das, was alle drei Denker in ihrem Weltbild berücksichtigen, unmöglich: das Leiden.

In einer beengten Gegenwart lastet eine nicht zu vergehen fähige, schmerzliche Vergangenheit und verstellt eine dringlich erwünschte Zukunft. Gemäß der Zeitphilosophie Husserls bedeutet dies, dass das innere Zeitbewusstsein in einer zum Dauerzustand erhobenen Retention, d.h. in der primären, existentiell gefühlten Erinnerung gefangen bleibt. Die primäre, wesenhaft unfreie Erinnerung kann im Leiden nicht zur sekundären, frei reproduzierbaren Erinnerung werden und stellt damit eine Art einengend-lastender Schwebezustand zwischen unfreier Gegenwart und nicht vergehender Vergangenheit dar.

Diese Zeitgestalt erfährt eine Zuspitzung, wenn ein Leiden zum *Notleiden* wird (vgl. *Wandruszka* 2004, S. 87 ff.). Hier tritt ein neues Moment hinzu: Das Leiden wird unerträglich bzw. droht mit Beschädigung oder Vernichtung. Psychische Störungen wie eine Panikattacke, eine schwere Depression mit unerträglichen Schuld- und Versagensgefühlen, ein schizophrener Verfolgungswahn, ein quälendes Leeregefühl, das nur mehr mit einer Selbstverletzung bewältigt werden kann, bieten solch ein Bild des Notleidens, in dem die Zeitekstase der beengten Gegenwart, eben jetzt der *unerträglich, der „mörderisch"* beengten Gegenwart alles Erleben, Denken und Wollen dominiert. Hier haben wir es mit Zuständen zu tun, die dem akuten Ertrinken und Ersticken gleichen: Der Betroffene hat dann nur noch den einen Wunsch: „Raus hier!", „Aufhören!", „Weg!"

7. Zeit und Beschädigung

Nicht jedes Leiden ist Ausdruck einer pathologischen Störung oder Krankheit, im Gegenteil kann Leiden auch das Anzeichen einer sehr gesunden Wahrnehmung sein, wie etwa im Falle eines ideologisch verschleierten sozialen Unrechts (vgl. *Adorno`s* „Reflexionen aus dem beschädigten Leben", 1997). Wir müssen also zwischen dem subjektiven Akt des Leidens und dem objektiven Schaden, an dem jemand leidet oder doch leiden sollte, unterscheiden. Alle Psychopathologie hat eine *Damnologie*, d.h. eine Schadenslehre, zur Voraussetzung, sei diese nun naiv-unkritisch oder reflektiert-kritisch. Jene Realität, die einen Schaden erleidet, weist einen Mangel auf, der ihrer Wesensnatur zuwider ist. Wenn wir dem Menschen z.B. ein echtes Selbst zusprechen, dann ist ein Mensch beschädigt, der im Rahmen einer schweren depressiven Antriebsstörung nicht mehr (voll) über sich bestimmen kann. Es liegt auf der Hand, dass sich jede Schädigung (sei es des Leibes, der Psyche oder der sozialen Lebenszusammenhänge) auf die Zeitstruktur der geschädigten Wirklichkeit auswirkt. Drei Grundformen sind hier a priori denkbar:

- ein Zuviel an Zeitdynamik (Beschleunigung)
- ein Zuwenig an Zeitdynamik (Verlangsamung, Stillstand, Verlust)
- ein unkoordinierter Zeitverlauf (Rhythmusstörung, Desynchronisation)

Einer pathologischen Beschleunigung liegt im biopsychosozialen Lebenskreis stets eine Enthemmung zugrunde wie in den Fällen der Manie, der Arbeitswut, der Ideenflucht, des Amoklaufes (vgl. *Fuchs`* eindrückliche Studie über den „manischen Menschen", 2002, S. 211 ff.). Depressive und zwanghafte Störungen sind dagegen typischerweise mit einer Verlangsamung verbunden,[58] die entweder einer überstarken Hemmung oder einem Verlust des Antriebes geschuldet ist. Zeitstörungen, die einen Mangel an Koordination aufweisen,

[58] Vergleiche *Gebsattel`s* Begriff der Werdenshemmung, 1959. *Kupke* (2003, S. 79 ff.) spricht vom „Hinter-sich-Zurückbleiben" bzw. dem Misslingen der inneren Synthesis des Depressiven und fasst das Dilemma des Depressiven begrifflich, wie ich meine, sehr präzise, wie folgt: „Nach meiner Auffassung gerät im klinisch verstandenen melancholischen Leiden die genetische Synthesis unter die strukturelle Herrschaft der faktischen, wodurch nun diese, da sie innerhalb der temporalen Synthesis die genetische Synthesis zu *ihrem* Moment depotenziert, insgesamt die Rolle der temporalen Synthesis annehmen kann. Als solche, spezifisch und in diesem Falle pathologisch veränderte Synthesis ist aber die temporale Synthesis eine *veranderte* und konstituiert eben als solche die *andere Zeit* des melancholischen Leidens." (S. 105)

sind mit einem gestörten Rhythmus verbunden wie etwa im Fall der überwiegend organisch begründeten Erkrankungen des Nervensystems (Parkinsonerkrankung, Chorea Huntington, Ballismus, bestimmte Tics, multiple Sklerose) oder der überwiegend psychisch bedingten Borderlinestörung, die oft mit einer chaotischen bzw. desynchronisierten Zeitgestaltung einhergeht (vgl. *Fuchs* 2002, S. 111 ff.). Natürlich können sich die drei Zeitstörungen auch mischen und tun es zumeist auch. Dass dem Menschen das Zeiterleben regelrecht verloren gehen kann, soll am Ende dieser Arbeit anhand eines konkreten Falles gezeigt werden. Er beweist, wie komplex und verletzlich das Gewahrsein des Menschen ist und stets neu „geleistet", ja errungen werden muss.

8. Zwei klinische Vignetten

Im Folgenden möchte ich zwei klinische Beispiele aus dem Formenkreis der traumatisch-dissoziativen Störungen, die unter dem Gesichtspunkt „Gewahrsein und Zeitigung" sehr aufschlussreich sind, betrachten.

Im ersten Fall handelt es sich um eine 64 jährige Frau, die sich bei mir seit 8 Jahren in ambulanter, tiefenpsychologisch orientierter Behandlung befindet. Am Anfang der Therapie stand eine durch den Tod der Mutter ausgelöste Krise mit einer depressiven Symptomatik im Vordergrund. Bedingt durch eine symbiotische Mutterbeziehung, eine fehlende Vaterrepräsentanz (der Vater war im zweiten Weltkrieg verschollen) und das Vorherrschen depressiv-zwanghafter Denk- und Verhaltensschemata hatte sich bei der Patientin eine Hemmung der Fähigkeit eingestellt, eigene Wünsche und Bedürfnisse zu spüren und geltend zu machen, sich gegen Forderungen Anderer abzugrenzen und eigene Lebenspläne zu verfolgen. Immer wieder stellte sie sich Anderen zur Verfügung und verzichtete zugunsten von Sicherheit, Anpassung und äußerer Anerkennung auf ein eigenes Leben. Nach sechs Jahren war die therapeutische Arbeit so weit gediehen, dass ein Abschluss ins Auge gefasst werden konnte. Zu diesem Zeitpunkt erfuhr die Pat. völlig überraschend, dass ihr einziger Sohn wegen Drogenhandels und unerlaubten Waffenbesitzes festgenommen worden war. Eine lange Untersuchungshaft des Sohnes mit anschließender Haft zermürbte die Patientin so sehr, dass sie schließlich seelisch und leiblich dekompensierte und für ein halbes Jahr in die Psychiatrie aufgenommen werden musste. Dort erholte sie sich zwar, doch fand keine Aufarbeitung der Traumata und Fehlverarbeitungen statt, sondern nur eine medikamentöse Stabilisierung. Schon kurze Zeit nach Entlassung verschlechterte sich der Zustand der Patientin, und es traten unerklärliche diffuse Angstzustände, morgendliche quälende Unruhe, Derealisationen und Depersonalisationen auf. Auch ich durchschaute zunächst nicht, womit die Verschlechterung zusammenhing, bis dann klar wurde, dass die Pat. die mittlerweile schon seit einem Jahr erfolgte Entlassung des Sohnes aus dem Gefängnis innerlich überhaupt nicht realisieren konnte, sondern immer noch meinte, er sitze ein. Rein rational wusste sie zwar um die „Unsinnigkeit" dieser Phantasien, aber emotional war sie im Sinne einer „Schockstarre" praktisch auf dem Zeitpunkt „eingefroren", an dem ihr Sohn festgenommen worden war. Selbst wenn ihr Sohn real vor ihr stand, konnte sie seine Gegenwart nicht wirklich „gewahren". Entsprechend waren sowohl ihr Realitäts- als auch ihr Selbstbezug massiv beeinträchtigt; sie konnte nicht, wie sie sagte, „bei sich sein", und alles schien ihr „quälend fern und unwirklich". Über lange Zeit erlebte sie sich wie ein fremdgesteuertes roboterartiges Wesen, aus dem sich alles Gefühlsleben zurückgezogen hatte. So in die Vergangenheit unfreiwillig gebannt, konnte sie mit der Zeit nicht mehr mitgehen und war unfähig, ein Verhältnis des unmittelbaren Gewahrens zur Welt und ihrer selbst in der Welt zu konstituieren. Dies scheint mir zu beweisen, dass auch das unmittelbare, präreflexive Gewahren der Welt und des Selbst nicht einfach gegeben ist, sondern eine aktive Leistung des Subjektes darstellt und entscheidend durch die Fähigkeit bestimmt ist, emotional präsent zu

sein. Die emotionale Präsenz wiederum kann vielfältig bedingt beeinträchtigt sein, vor allem dann, wenn sich der Betroffene durch massive Drohungen und Traumatisierungen schützen und sein „Gefühls-Ich“ gleichsam aus dem Weltkontakt herausziehen muss, was natürlich weitgehend unwillkürlich geschieht, nichtsdestotrotz ein aktiv-intentionaler, keineswegs automatischer Vorgang ist, der durch entsprechende seelische und geistige Vorkehrungen durchaus verhindert werden kann.

Im zweiten Fall handelt es sich um eine 52 jährige, aus Rumänien stammende Patientin, Kieferorthopädin, geschieden, 2 Kinder, die auf Anraten einer anderen Patientin in meine Sprechstunde kam und ihr vielfältiges - somatoforme, psychische und psychosoziale Beschwerden und Konflikte umfassendes – Leid klagte. Ohne Hinweise auf irgendwelche Denkstörungen, aber unter großem Leidensdruck schilderte sie ihre belastende Lebenssituation. Ihre Hauptsorge bestand dabei in rezidivierenden „Anfällen“ von Angst, Schwindel, Kopfschmerz, Derealisation und akutem Gedächtnisverlust. Mehrere CT-Untersuchungen ergaben keinen pathologisch-anatomischen Befund. Trotzdem rieten ihr mehrere Neurologen, sich an der Wirbelsäule, wohl wegen des Verdachtes einer Wirbelsäulenverengung im Halsbereich, operieren zu lassen. Nachdem sie ihre Lebenssituation und ihre Lebensgeschichte detailliert dargestellt hatte, erwähnte sie eine kurze psychologische Behandlung, die vor einem halben Jahr stattgefunden habe und in der sie von der Psychologin, wie sie sagt, „in die Missbrauchsecke gestellt“ worden sei. Sie habe daraufhin die weiteren Termine abgesagt. Hellhörig geworden frage ich, wie die Kollegin denn auf die Idee eines Missbrauches gekommen sei? Es habe, so die Patientin, in der Kindheit eine seltsame Begebenheit gegeben. Ich ermutige sie, davon zu sprechen, und sie berichtet, wie sie als kleines Kind vom Vater auf den Tisch gelegt ---. Genau in diesem Augenblick erfährt das Gespräch eine dramatische und unerwartete Wendung, denn plötzlich sitzt die Patientin mit aufgerissenen Augen vor mir und fragt, wer ich sei, wo sie wäre und was sie hier täte. Sie ist sichtlich in eine akute dissoziative Amnesie geraten, zweifellos psychogen durch die anhebende Erzählung einer vermutlich traumatischen Szene aus ihrer Kindheit bedingt. Immer wieder versuche ich, ihr dabei zu helfen, die Orientierung zurückzugewinnen, doch ihr Gedächtnis kann seine Inhalte nicht länger als ungefähr 1-2 Minuten bewahren, dann fällt sie wieder in den Zustand einer vergangenheitslosen Gegenwart zurück und muss erneut fragen, wer ich sei und was sie hier tue. Offensichtlich ist ihre Fähigkeit, die nähere Vergangenheit thematisch präsent zu halten, also mittels der thematischen, objektivierenden Wiedererinnerung bzw. Reproduktion (vgl. *Husserl* 1966a, S. 30 ff.) in die Gegenwart mitzuführen, regelrecht zusammengebrochen. Ihr Gewahrsein, um hier unser Zentralthema aufzugreifen, ist zwar nicht verschwunden (was ja einer Bewusstlosigkeit gleichkäme), aber doch auf eine sehr kurze Zeitspanne eingeschränkt. Schlussendlich einigen wir uns darauf, ihre Tochter anzurufen, damit diese komme und ihre Mutter abhole. Wie ich später erfahre, fällt die Patientin zuhause sofort in einen stundenlangen Tiefschlaf, aus dem sie wieder vollkommen orientiert erwacht; doch kann sie sich an kein Detail des Vorfalls und des Gespräches mehr erinnern.

Was wir in diesem Fall vor uns haben, ist eine ausgeprägte Erlebens-, Gedächtnis- und Zeitstörung. Was den Menschen wesentlich mit ausmacht, nämlich die Fähigkeit, größere Spannen der Vergangenheit und der Zukunft im Hier und Jetzt zu vergegenwärtigen, ist bei dieser Patientin verloren gegangen. Damit aber wurde sie gleichsam dem beziehungslosen Augenblick ausgeliefert. Interessanterweise hatte weder ihr Identitätsbewusstsein noch ihr ferneres Vergangenheitsbewusstsein eine Einbuße erlitten, d.h., sie weiß, wer sie ist und was sie z.B. beruflich tut, weiß auch, dass sie eine Tochter hat, kennt deren Telefonnummer usw., doch fehlt ihr das Bewusstsein ihres kürzlich durchlebten Gewordenseins. Wie konnte das geschehen? Was war hier vorgefallen? Die direkte Beobachtung legt die Hypothese nahe, dass

durch die Erinnerung an ein bestimmtes Lebensereignis ein massiver Affekt, wahrscheinlich Angst, ausgelöst wurde, der entweder zum Rückzug oder zum Zusammenbruch der Gedächtnisfunktion führte. Dabei ist zu betonen, dass die Patientin im Gespräch mit mir die Kindheitserinnerung mit dem Vater erst anbahnte, die vermutete traumatische Szene aber noch gar nicht gewahrte! Schon die bloße, noch ganz dunkle Ahnung schien genügt zu haben, um die Dissoziation zu bewirken. Das ist schon für sich mehr als erstaunlich und beweist, dass die psychische Welt weiter reicht als das unmittelbare empirische Bewusstsein. Wir sind darum, wie Freud völlig zu Recht sah, zur Annahme eines erstens (gegenüber dem Bewusstsein) relativ autonomen und zweitens irgendwie psychischen „Unbewussten" genötigt, was soviel bedeutet, dass es subliminal, d.h. unterhalb der Gewahrungs- und Wahrnehmungsschwelle des empirischen Bewusstseins, ein echtes Wissen, eine Repräsentation vergangener Erfahrungen gibt, auf die das Bewusstsein, wenn es sich, wie in unserem Falle, um seelisch unerträgliche Erfahrungen handelt, mit einer radikalen Selbstverengung reagieren kann, und das, obwohl es von jenen Erfahrungen gar kein echtes „Bild" hat!

Solch eine Spaltung oder Dissoziation des personalen Seins kann natürlich unmöglich rein bewusstseinstheoretisch bzw. rein phänomenologisch verstanden und erklärt werden. Wie aber dann? Hier spielt der Leib eine entscheidende Rolle. Denn es kann in unserer leiblichen Existenz nur bewusst werden, was von den physiologisch-leiblichen Prozessen ermöglicht und getragen wird, und das ist erstaunlicherweise relativ wenig. Der größte Teil unseres Erlebens wird zwar registriert und sinnvoll verarbeitet, gelangt aber nicht ins Bewusstsein (vgl. *Birbaumer/Schmidt* 2006, S. 497 ff.). Wohin aber dann? Da die subliminalen Wahrnehmungen erstens erweisbar individuell und persönlich sind; zweitens nicht nur persönlich-sinnbezogen verarbeitet, sondern in den meisten Fällen lebensgerecht in die Praxis umgesetzt werden; und drittens nicht reflexartig ablaufen, sondern im höchsten Grade flexibel sind, ist die Annahme eines personalen Unbewussten unumgänglich. Das aber bedeutet, wir müssen ein vormenschlich-leibliches Unbewusstes, wie es sich z.B. in automatischen Abläufen, Reflexen und Instinkthandlungen manifestiert (ein Bratenduft löst Magensaftsekretion aus), von einem personal-psychischen Unbewussten (das Bewusstsein der Patientin verengt sich, als sie sich rein intrapsychisch einer traumatischen Reminiszenz *ihrer* Lebensgeschichte nähert) unterscheiden. Das empirisch im Selbsterleben zugängliche Gewahrsein ruht auf einem unzugänglichen, wohl alle Erlebnisinhalte des eigenen Lebens umfassenden „Gewahrsein" auf und wird daraus im ständig „spontan" fließenden Bewusstseinsstrom gespeist. Wird dieser spontane Zufluss unterbrochen oder eingeengt, dann kann es zur Beeinträchtigung oder gar zum Verlust des psychophysischen Menschenbewusstseins kommen. Das ist im Fall unserer Patientin geschehen, die – höchst eigenartig und vielsagend! – erst im Durchgang durch den Tiefschlaf wieder Anschluss an ihr früheres psychisches Leben gewinnen und so ihre geschichtliche Identität wiederherstellen konnte, allerdings um den Preis eines ausgestanzten Zeitabschnittes ihres Erlebens und Lebens.

Ist der Rückschluss auf ein personales Unbewusstes richtig und haltbar, dann hat das Folgen für die Zeitstruktur des menschlichen Seins. Wenn wir nämlich (wie schon Freud, Jung und viele andere) aus den unleugbaren Tatsachen des unmittelbaren Bewusstseinslebens den Schluss ziehen, dass im „Unbewussten" alle jemals erlebten Inhalte irgendwie gesammelt, bewahrt, wenn auch ständig neu umgebildet werden, dann impliziert dies notwendig, dass das Unbewusste zwar nicht zeitlos ist (wie Freud fälschlicherweise meint), aber dass es durch eine in die Zukunft wachsende, insofern veränderbare Gegenwart bestimmt ist, die keine wirkliche Vergangenheit kennt, sondern alles Erlebte in sich intensivierender Gegenwart sammelt!

Mit dieser Bestimmung des „Tiefenseins" des Menschen gewinnen wir nun überraschenderweise ein Erkenntnismittel an die Hand, um so rätselhafte Phänomene wie die dissoziativen Bewusstseinsphänomene, insbesondere das der multiplen

Persönlichkeitsstörung, dem Verständnis näher zu bringen. Wenn es nämlich stimmt, dass die gesamte *primär sukzessive* Lebensgeschichte des Menschen in seinem Unbewussten *simultan* bewahrt und ständig neu umgebildet wird, dann bedeutet dies in der logisch zwingenden Konsequenz, dass auch ein Erwachsener immer noch sein Kindsein, Jugendsein etc. in sich trägt (wenn auch natürlich nicht einfach in der ursprünglichen Form). Bringen wir diesen Befund mit der empirisch unleugbaren Tatsache zusammen, wonach sich im Leib nur immer ein recht kleiner Ausschnitt des gesamten personalen Lebens manifestieren kann, dann besteht kein Hindernis zu postulieren, dass sich unter bestimmten psychischen und physiologischen Umständen eine frühere Schicht der Persönlichkeit verselbständigt und im Leibe als scheinbar andere Persönlichkeit am aktuellen Erwachsenenbewusstsein vorbei offenbart. Schon im Traumleben lässt sich dies ja sehr häufig nachweisen (*Wandruszka* 2008), etwa wenn sich der Träumer als kleines Kind wahrnimmt. Die Tatsache, dass ein Mensch, der sich im Zustand einer dissoziativen Fugue befindet, über einen längeren Zeitraum hin völlig sinn- und lebensgerecht verhalten kann, also etwa auf seiner Flucht in korrekter Weise eine Bahnkarte kauft usw., obwohl er davon nichts gewahrt, nichts bewusst hat, beweist die Sinnverbundenheit und Personalität des Unbewussten, das mit dem „leiblichen Unbewussten" etwa der animalischen Triebe und Instinkte zwar engstens verwoben ist, aber mit diesem durchaus in einen Antagonismus treten kann, so dass sie keineswegs für identisch erklärt werden dürfen. Für die Differenz der beiden Formen des Unbewussten spricht im Übrigen, dass die Zeitlichkeit des leiblichen Unbewussten wesenhaft zyklisch und bedürfnisabhängig ist, die Zeitlichkeit des personalen Unbewussten dagegen eine unzyklische, d.h. geschichtliche und kreative Dynamik aufweist, die die leiblichen und vitalen Bedürfnisse entschieden in Richtung Sinn, Wert und Werk transzendiert.

9. Zusammenfassung und Konklusion

Somit komme ich zum Schluss und fasse zusammen:

- Die Zeitigung des Gewahrseins ist erstens und am grundlegendsten eine aktiv-synthetische Leistung des einzelnen Subjektes,

- die zweitens von zwischenmenschlichen Bindungen und Interaktionen (besonders in den ersten Lebensjahren) gestützt und korrigiert wird und auf den passiven Synthesen des Leibes und des personalen Tiefenbewusstseins aufbaut.

- Sie verläuft drittens weitgehend präreflexiv-unbewusst und kommt erst bzw. vor allem in Krisen- und Konfliktsituationen in reflexiv-bewusster Weise zum Einsatz, z.B. durch Aufmerksamkeitssteuerung, Konzentration, bewusster Selektion usw.

- Sie ist viertens nie vollständig, sondern bleibt das ganze Leben über von einer autonom-unbewussten Region des psychischen Lebens abhängig.

- Sie zeigt sich fünftens im höchsten Grade verletzlich und brüchig, ja schon natürlicherweise diskontinuierlich, weswegen die menschliche Person zu einer ständigen Kontinuitätssynthese ihres Lebens-Zeitraumes aufgefordert ist.

- Und sie ist sechstens fundamental von der Fähigkeit des Menschen abhängig, (in einem mittleren Maße)[59] emotional präsent, d.h. wirklich „lebendig da", zu sein, was

[59] Die Zeitigung des Gewahrseins kann natürlich nicht nur durch ein Untermaß, sondern auch durch ein Übermaß an emotionaler Beteiligung gestört werden.

immer dann droht zu scheitern, wenn eine Bedrohung den inneren Rückzug des Gefühlslebens erzwingt.

All dies bedeutet, dass die zeitübergreifende Synthese des Erlebens, die uns im Alltag so selbstverständlich und unerschütterlich erscheint, ständig bedroht ist und misslingen kann, so dass das Zeitbewusstsein, so im besonderen bei Demenzerkrankungen, in Stücke zerreißt und die zeiträumliche Einheit der Person verloren geht. Mit dem Verlust dieser Einheit geht aber die Person selbst, entweder partiell oder ganz verloren, was beweist, dass Personalität (Ich- und Identitätsbildung), zeitliche Kontinuität des Erlebens (in der Vergegenwärtigungsleistung von erlebter Vergangenheit und antizipierter Zukunft) und unmittelbares Selbstgewahrsein unauflöslich zusammengehören. Wo einer der drei Faktoren oder Aspekte Schaden nimmt, können sich die anderen nicht oder nur partiell konstituieren. Schließlich hat die phänomenologische Analyse des unmittelbar erfahrbaren Erlebens, Gewahrens, Inneseins und Bewusstseins gezeigt, dass es eine komplexe, vielschichtig dynamische Grundstruktur des Erlebens gibt, die die Tendenz und Potenz besitzt, sich immer wieder zu sammeln, zu bündeln, Hemmungen aufzuheben, Lücken zu schließen, Distanzen (wie den Tiefschlaf) zu überbrücken und Defekte auszugleichen. Da diese Potenz weitgehend unbewusst, nichtsdestotrotz sinnhaft und zielgerecht wirkt, war mittels eines logischen Rückschlusses die Annahme eines transempirischen seelisch-geistigen Kraftzentrums, eines transzendentalen Kerns der Person, der unentwegt in Form des unwillkürlichen Bewusstseinsstroms in das empirische Bewusstsein hineinwirkt, ja dasselbe regelrecht, z.B. nach dem Erwachen, aufbaut, unausweichlich geworden. Die große Sehnsucht des Menschen, mit sich ganz eins zu werden, entpuppt sich auf diesem Hintergrund als der Wunsch, einstmals das in diesem Leben nicht betretbare Reich des reinen und vollen transzendentalen Bewusstseins zu gewahren, d.h. unverlierbar „bei sich“, d.h. im vollen phänomenalen Selbstgewahren, anzukommen und dort zu bleiben.

BIBLIOGRAFIE

Adorno, T.W. (1997), Minima Moralia, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Aristoteles (1981), Metaphysik, Reclam, Stuttgart
Birbaumer, N., Schmidt, R.F. (2006), Biologische Psychologie, Springer, Heidelberg
Brandenstein, B.v. (1936), Das geistige Antlitz von Akos v. Pauler, Gedenkschrift für A. v. Pauler, de Gruyter, Berlin/Leipzig
ders. (1947), Der Mensch, Benziger, Einsiedeln/Köln
ders. (1955), Die Quellen des Seins, Bouvier, Bonn
ders. (1957), Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Bouvier, Bonn
ders. (1965), Wahrheit und Wirklichkeit, A. Hain, Meisenheim am Glan
ders. (1965), Grundlegung der Philosophie, Bd. 1, Dinglehre/Ontologie, Gehaltlehre/Totik, Formlehre/Logik, A. Pustet, München
ders. (1966), Grundlegung der Philosophie, Bd. 3, Wirklichkeitslehre/Metaphysik, A. Pustet, München
ders. (1975), Bewusstsein und Vergänglichkeit, Das Unbewusste (S. 75-100), Joh. Berchmanns, München
ders. (1983), Sein Welt Mensch, Joh. Berchmanns, München
Brentano, F. (1982), Deskriptive Psychologie, Meiner, Hamburg
Burkhard, A. (2007), Achtsamkeit, CIP-Medien, München
Capelle, W. (1968), Die Vorsokratiker, Kröner, Stuttgart
Cassirer, E. (2002), Philosophie der symbolischen Formen, F. Meiner, Hamburg, Gesammelte Werke, Bd. 11-13
Damasio, A.R. (1997), Descartes` Irrtum, dtv, München
Descartes, R. (1960), Meditationen, F. Meiner, Hamburg
Driesch, H. (1929), Grundprobleme der Psychologie, ihre Krisis in der Gegenwart, E. Reinicke, Leipzig
Dürckheim, K.v. (2001), Vom doppelten Ursprung des Menschen, Herder, Freiburg i.B.
Duns Scotus, J. (2003), Zur Einführung (M. Dreyer, M. Beth Ingham), Junius, Hamburg
Eliade, M. (1994), Kosmos und Geschichte, Insel, Frankfurt a.M.
ders. (1998), Ewige Bilder und Sinnbilder, Insel, Frankfurt a.M.
Feinberg, T.E. (2002), Gehirn und Persönlichkeit, Wie das Erleben eines stabilen Selbst zustande kommt, VAK Verlag, Kirchzarten bei Freiburg i.B.
Fichte, J.G. (1979), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), F. Meiner, Hamburg
Frankl, V. (1990), Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Piper, München/Zürich
Freud, S. (1970), Das Unbehagen in der Kultur, Fischer, Frankfurt a.M.
Fuchs, T. (2000), Leib Raum Person, Klett-Cotta, Stuttgart
ders. (2002), Zeit-Diagnosen, Die Graue Edition, Zug/Schweiz
ders. (2002), Melancholie als Desynchronisierung. In Affekt und affektive Störung, Schöningh, Paderborn (Hg.: T. Fuchs, C. Mundt)
ders. (2005), Ökologie des Gehirns, Nervenarzt, 76, 1-10, Springer, Heidelberg
ders. (2008); Das Gehirn - ein Beziehungsorgan, Kohlhammer, Stuttgart
Gebsattel, V.E. v. (1959), Die depressive Fehlhaltung. Handbuch der Neurosenlehre und Psychopathologie, Bd. 12, Urban & Schwarzenberg, München/Berlin
Gebser, J. (1992), Ursprung und Gegenwart, dtv, München
Geißler, P., Heisterkamp. G. (2007), psychoanalyse der lebensbewegungen, zum körperlichen geschehen in der psychoanalytischen therapie, ein lehrbuch, Springer, Wien/New York
Geyser, J. (1922), Abriss der allgemeinen Psychologie, H. Schöningh, Münster
Heidegger, M. (1949), Vom Wesen der Wahrheit, V. Klostermann, Frankfurt a.M.
ders. (1969), Was ist Metaphysik?, V. Klostermann, Frankfurt a.M.
ders. (1969), Zur Sache des Denkens, M. Niemeyer, Tübingen
ders. (1979), Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen
Hessen, J. (1954), Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik, Brill, Leiden
Hume, D. (1964), A treatise of human nature, Bd. 1, London (Hg.: T.H. Green/T.H. Grose)
Husserl, E. (1910/1), Die Philosophie als strenge Wissenschaft", 1. Band der Zeitschrift „Logos"
ders. (1966a), Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Husserliana 10, Den Haag
ders. (1966b), Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana 11
ders. (1995), Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, Beltz, Weinheim
James, W. (1950, EA 1890), Principles of Psychologie, Dover, New York
Kandel, E. (2007), Auf der Suche nach dem Gedächtnis, Pantheon, München
Kant, I. (1878), Kritik der reinen Vernunft, Reclam, Leipzig
Kant, I. (1983), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Reclam, Stuttgart
Kohnstamm, D. (2008), „Und plötzlich wurde mir klar: Ich bin ich!", Die Entdeckung des Selbst im Kindesalter, Huber, Bonn

Kolakowski, L. (2002), Der metaphysische Horror, Beck, München
Kraus, A. (1985), Zeitlichkeit in der prämorbiden Verfassung Melancholischer, Königshausen & Neumann, Würzburg
Kupke, C. (2000), Die andere Zeit des melancholischen Leidens. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Kusch, K., Kusch, S. (2000), Der Mensch in Zahlen, Spektrum, Heidelberg/Berlin
Mahler, S. (1984), Die psychische Geburt des Menschen, Fischer, Frankfurt a.M.
Merleau-Ponty, M. (1966), Phänomenologie der Wahrnehmung
Mead, G.H. (1934), Mind, self and society, University Press, Chicago
Messer, A. (1928), Psychologie, F. Meiner, Leipzig
Möhlenkamp, G. (2008), Die Psychologik der Neurologik. Ist die euphorische Rezeption der Neurobiologie vor allem ein psychologisches Phänomen? In: Psychotherapeuten-Journal, Heft 1, Psychotherapeutenverlag, Heidelberg, S. 23-28
Natorp, P. (1912), Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Amsterdam (1965)
Hartmann, N. (1925), Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, de Gruyter, Berlin/Leipzig
ders. (1926), Ethik, W. de Gruyter, Berlin/Leipzig
Oerter, R. (2006), Klinische Entwicklungspsychologie, Beltz, Weinheim,
Pauler, A.v. (1936), Gedenkschrift für A. v. Pauler, de Gruyter, Berlin/Leipzig
Pieper, J. (1955), Muße und Kult, Kösel, München
Plessner, H. (1981), Die Stufen des Organischen und der Mensch, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 360-365
Sartre, J.-P. (1973), Drei Essays, Ullstein, Frankfurt a.M.
ders. (1974), Bewusstsein und Selbsterkenntnis, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg
ders. (1994), Das Imaginäre, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg
ders. (1997), Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg
Scheler, M. (1947), Die Stellung des Menschen im Kosmos, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, München
Schmitz, H. (1965), Der Leib, Bd. II, 1. Teil, H. Bouvier und Co., Bonn
Searle, J.R. (), Die Wiederentdeckung des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Singer W. (2002), Der Beobachter im Gehirn, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Solomon, R.C. (2000), Gefühle und der Sinn des Lebens, Zweitausendeins, Frankfurt a.M.
Spiegel (2001), Demut vor dem letzten Rätsel, S. 148-153
Tellenbach, H. (1983), Melancholie, Springer, Heidelberg
Uslar, D., v. (1989), Stimmung und Emotion. In: Daseinsanalyse 1989, 6: 20-28
Wandruszka, B. (2000, unveröff.), Theorie des Bewusstseins
ders. (2007), Das Gefühl als Synthesis der Existenz. In: Psycho-Logik, Alber, Freiburg i.B., S. 29-47
ders. (2008), Der Traum und sein Ursprung, Alber, Freiburg i.B.
Windelband, W. (1914), Einleitung in die Philosophie, Mohr, Tübingen